ELEMENTI DI FILOSOFIA

Digitized by Google

DELLO STESSO AUTORE

(Seguito degli elenchi premessi alla Logica e alla Psicologia)

Del concetto e dei limiti della Sociologia, Napoli 1905.

Il pensiero filosofico di Giuseppe Mazzini, Napoli 1905.

La legge della separazione delle Chiese e dello Stato in Francia, Napoli 1906.

L' amministrazione della proprietà ecclesiastica in Italia, e la legge delle guarentigie, 2ª ediz. con aggiunte, Napoli 1906.

La solidarietà nel dolore e la solidarietà nel progresso, (a proposito della Ginestra del Leopardi), Teramo 1906.

Berardo Mezucelli, discorso commemorativo, Teramo 1908.

Patria e Cultura, discorso pronunziato nel XIX Congresso della « Dante Alighieri » in Chieti, Lanciano 1908.

Il Materialismo storico, appunti critici, Napoli 1908.

Appunti sul carattere e sullo sviluppo della filosofia morale presso i Romani, Napoli 1910.

Paolo Raffaele Troiano, (commemorazione accademica), Napoli 1910.

Psicologia e Sociologia religiosa, Napoli 1910.

La Filosofia della religione e le sue forme più recenti, Roma 1910.

Digitized by Google

ELEMENTI

DI

FILOSOFIA

PER LE SCUOLE SECONDARIE

DI

FILIPPO MASCI

Professore ordinario di Filosofia teoretica
nella R. Università di Napoli

VOL. III.

ETICA

NAPOLI
LUIGI PIERRO TIP.-EDITORE
Piazza Dante 76
1911

Digitized by Google

PZ37
M3
v.3

Proprietà letteraria
e diritto di traduzione riservati

Napoli - Stab. Tip. L. Pierro e Figlio - Via Roma 402

Digitized by Google

AI MIEI FIGLI

324797
Digitized by Google

Digitized by Google

PREFAZIONE

Con la pubblicazione dell' Etica compio l' impegno assunto di presentare agli studiosi un corso elementare di Filosofia, del quale furono già pubblicati i due primi volumi, la Logica, (che ha avuto recentemente la seconda edizione), e la Psicologia.

Come nei due primi libri, così in questo, la trattazione è condotta con metodo strettamente scientifico; e, sebbene non appariscano, per la natura elementare del corso, le attinenze con la Filosofia prima, gl' intelligenti comprenderanno facilmente, che tutte le teorie sono manifestazioni di un punto di vista fondamentale, che è quello dell'idealismo critico. Strettamente coerente al postulato fondamentale di questo, che le scienze dello spirito vanno informate dalle *ideologie*, che sono creative nel mondo dello spirito, in questo libro di Etica ne do la prova più evidente, mediante una costruzione razionale della moralità, che va dall' io sociale per le forme sempre più comprensive della comunità morale, fino alla internazionale e alla religiosa.

L' Etica ha, a mio modo di vedere, due parti: la prima che riguarda il *soggetto morale*, la seconda che concerne l' *ordine morale*. La prima parte è conte-

Digitized by Google

nuta nei *Preliminari*, che studiano, come in compendio, l'io sociale, la società, e il passaggio dal diritto alla moralità; e nella sezione prima, che è lo studio analitico e insieme costruttivo della coscienza morale nell' individuo. Esaminata in due capitoli speciali la natura dei giudizii valutativi morali, e fermata in essi l'indole della filosofia morale, come scienza razionale, l'analisi della coscienza morale mostra la penetrazione progressiva del razionalismo etico in tutte le formazioni della coscienza morale individuale, il sentimento morale, l'idea del dovere, e le forme psicologiche della moralità, la volontà morale, il carattere morale, e la virtù.

Alla seconda parte che riguarda l' *ordine morale* appartiene la seconda sezione della parte prima, cioè quella che studia i fondamenti ideali della moralità, la libertà, la solidarietà e la giustizia, che, nella loro distinzione e nella loro intima connessione ed unità, disegnano l'ordito ideale fondamentale del mondo morale. La sezione terza, sulla legge morale, dà l'unità e il principio informatore così della coscienza morale individuale che dell' ordine morale. Discusse nei capitoli sui *sistemi morali* le dottrine morali, eteronome ed autonome, e, di queste, quelle che fanno della Morale o una scienza naturale del costume, o una dottrina *obbiettiva* del sommo Bene, l'ultimo capitolo trova la legge morale nell' autocoscienza elevata al grado di ragione legislatrice delle azioni nella vita comune.

La teoria professata intorno alla legge morale, è, in sostanza, la kantiana, di cui sono accolti il principio morale, e le tre formule; ma è decisamente superato il punto di vista formale, tanto sotto l' aspetto gnoseologico, che sotto quello oggettivo, così

Digitized by Google

individuale che sociale, ed è ristabilita l'unità della natura umana. Perchè, sebbene l'Etica poggi, secondo il nostro punto di vista, sopra un presupposto psicologico dualistico, e sia perciò una scienza imperativa; sebbene supponga una discordanza di fatto tra il reale e l'ideale, ha però per fine di cancellare il dualismo psicologico, e di comporre le disarmonie storiche. Quindi deve ammettere, pel primo effetto, la possibilità della idealizzazione del sentimento, e, pel secondo, il *progresso morale*. Inoltre nella filosofia morale che professiamo, concepita tutta dal punto di vista sociale, l'azione è pensata come indirizzata alla vita, e alla produzione dei valori spirituali. Il nostro punto di vista è quindi l'opposto di quello della rinunzia ascetica, o, come si dice, dell'*orientalismo* (religioso).

Chiude il Trattato lo studio delle forme della comunità morale, le quali sono l'esplicazione, nella realtà sociale e storica, della moralità, che la prima parte, (*dei Principii*), ha studiata ed esposta nella sua universalità ideale.

Le forme della *comunità morale*, famiglia, società civile, Stato, società internazionale, e religiosa, sono studiate dal punto di vista morale, in quanto ricomprende, e in qualche modo determina i punti di vista più speciali, il giuridico, e il religioso, che sono più proprii di talune di esse.

Nel capitolo sulla famiglia, questa è studiata brevemente nella sua storia, nella sua idealità morale, nei doveri che impone, nelle relazioni che comprende, nella perennità della sua idea e della sua funzione sociale. I due capitoli sulla *Società civile* la studiano nella sua idea, nel suo duplice organismo, come sistema delle persone, e come sistema dei diritti privati. In tre capitoli successivi lo Stato è considerato

Digitized by Google

come l'organo supremo del diritto, come unità di volere e potere, di volere e legge nell'ambito del diritto, e come Stato di diritto, secondo il concetto moderno, tanto diverso dal kantiano, dello Stato di mero dritto, che pur fu accolto, in forme varie, dalle scuole più recenti dell'individualismo etico-giuridico, Da questo punto di vista, ben fermato e delimitato sono studiati anche le forme e i poteri dello Stato, e di questi ultimi sono analizzati le specie proprie ed integrative, e i rapporti di esse, e specialmente quella della giustizia punitiva.

Della società internazionale è data la teoria generale rispetto al diritto pubblico e al privato, al carattere di sovranità degli Stati, che vieta la costituzione di ogni sovranità superiore dal punto di vista giuridico; e questa autonomia è confermata dall'idea indistruttibile della *patria*. La società religiosa è studiata, nell'ultimo capitolo, nella sua essenza ideale, e nelle sue forme positive sociali; ed è studiato il suo rapporto con la sovranità dello Stato, indicando come meta ideale, non facilmente raggiungibile, il regime della separazione, che non è però nè ostilità nè indifferenza dello Stato in rapporto alla vita religiosa.

Questo, in rapido abbozzo, l'ordito della trattazione.

Quanto all'uso del libro nelle scuole, dirò brevemente che fu adottato il doppio carattere, per separare la parte disputativa e di consultazione, dalla teoria. Ma i professori, che vorranno giovarsene nel loro insegnamento, potranno limitare anche più la materia di studio, o eliminando, o dando nei risultati i capitoli che riguardano le differenze della morale dal diritto, i giudizii valutativi etici, e le discus-

Digitized by Google

sioni dei sistemi morali, salvo l'antica e sempre nuova dell' eudemonismo e dell' utilitarismo.

Le parti più importanti sono i primi due capitoli dei *Preliminari*, quelli dell' *Analisi della Coscienza morale*, quelli che formano la Sezione seconda sulle *basi della moralità*, e il capitolo (il XV) sulla *legge morale*. La seconda parte va insegnata e studiata tutta nella parte teorica, come quella che non potrebbe essere trascurata nelle scuole superiori di cultura generale, e che sarà più volentieri studiata dai giovani.

Spero che questo libro, di pensiero e di lavoro, indirizzato ai giovani in un periodo pauroso di anarchia morale, come quello che attraversiamo, trovi il consenso dei buoni. È in esso che io vedo il premio migliore dell' opera mia. Quanto all'approvazione dei dotti, sarei ben lieto di averla, ma è cosa non facile in filosofia, e specialmente in filosofia morale. Tuttavia, deferente e rispettoso per ogni critica leale e sincera, dichiaro fin d'ora che non terrò conto alcuno di quelle ispirate a interessi diversi da quelli del sapere, nè delle schermaglie critiche e delle sopraffazioni letterarie, che sono mali del periodo di cultura che attraversiamo (1).

---

(1) Il mio carissimo amico, il prof. Domenico Ruberto, ha voluto associarsi a me anche questa volta nel lavoro di correzione delle bozze di stampa, divenuto così grave per le condizioni dei miei occhi. Dell' opera gentile e pietosa vivamente lo ringrazio.

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

PARTE PRIMA.

I Principii.

PRELIMINARI.

La Società, il Diritto, la Moralità.

CAPO I.

L' ASPETTO SOCIALE DELLA COSCIENZA DI SÈ.

§ I. Nel cap. III.° della III.ª parte della Psicologia distinguemmo due gradi della coscienza, *irrelativo* e *integrale*, e due specie, *formale* e *storica*. In senso generale la parola coscienza significa avvertimento di qualche cosa, indica la qualità soggettiva interna di uno stato, il cui contenuto è oggettivo. Essa è la stessa qualità del fatto psichico in tutti i suoi gradi, dal primo e rudimentale, (nel quale la consapevolezza è la più oscura e indeterminata, la più elementare), fino al più sviluppato, cioè al più chiaro, determinato e complesso, che si ritrova nei gradi superiori della coscienza che diciamo integrale, o anche relativista. Ma nello sviluppo della coscienza integrale, giunge il momento nel quale la semplice coscienza diventa coscienza di sè, cioè l' aspetto *soggettivo intellettuale* si afferma nella coscienza come un'entità per se stante. È quello che diciamo *io*, coscienza *formale*, per indicare che l'io appare come il primo momento dell'atto di distinzione in cui essa consiste.

Digitized by Google

Prima, il momento soggettivo della coscienza ha natura sensitiva, si identifica col sentimento dell'organismo, con la *cinestesi;* è quindi imperfettamente soggettivo, come quello che costa tutto di stati di coscienza oggettivo-sensitivi. La coscienza storica è parte della coscienza integrale; essa è rudimentale e abbozzata nell'animale, nel quale si collega al sentimento dell'organismo, e giunge a quel grado di sviluppo che è possibile con tal fondamento, e con tal centro di rannodamento. Ma, nata la coscienza di sè, (cioè la soggettività ideale e permanente, che è nella forma di tutti gli stati di coscienza umani), la coscienza storica acquista uno sviluppo, che è impossibile che abbia nella psiche animale, e che va da quella che può essere nell' uomo del volgo, fino a quella che è nelle persone colte, nei pensatori, negli artisti, negli statisti, nei grandi personaggi storici.

Dicemmo che l' origine empirica, che la psicologia associazionista assegna alla coscienza di sè, è inammissibile, perchè fatta di elementi puramente obbiettivi, rannodati intorno a un centro anch' esso sensitivo-oggettivo quale è la cinestesi. Dicemmo che la coscienza di sè non è una rappresentazione o un'idea, ma un atto reale, che solo in un secondo momento può diventare oggetto di riflessione, e quindi rappresentazione. La coscienza di sè deve quindi considerarsi come un atto della spontaneità psichica, così originale come sono originali le specie fondamentali degli stati psichici, la sensazione, il sentimento, il volere. Il suo precedente, la sua condizione immediata è la coscienza, la presenza o internità psichica, venuta su per tutti i gradi che la coscienza integrale raggiunge nell' animale. Essa segna il momento di transizione dalla sensibilità all'idealità; è essenza o realtà ideale, e condizione di ogni idealità. La storia della psiche senza di essa sarebbe finita, non supererebbe la fase dell'*anima animale.* Per la coscienza di sè la psiche assurge all'orizzonte della *storia* propriamente detta, dello spirito, dell' idealità, del mondo umano, che sono tutt' uno.

Questa analisi della coscienza di sè, che può bastare alla

Digitized by Google

psicologia generale, non basta alla morale, che deve considerare un altro ordine di fattori, che operano sulla coscienza già diventata autocoscienza, e segnano il primo stadio dello sviluppo empirico o storico di questa. Quest' ordine di fattori è di natura *sociale*, e merita attento esame, perchè modifica la stessa coscienza formale, e finisce con essere parte integrante, costitutiva, della medesima. Chi riflette sull' idea immediata e nativa che si fa dell' io, vede che esso non è soltanto il correlato dell'oggetto, o il centro di rannodamento di rappresentazioni oggettive, ma il centro di rapporti con altri io. Esso è il centro di due ordini di rapporti; tra sè e le cose, tra sè e gli altri io. La nozione più sviluppata dell'io, implicando un sistema di relazioni con altri io, è *sociale*. È come un secondo tempo dell'atto di coscienza; nel primo ha il non io come termine, ha, per usar una similitudine, la forma psicofisiologica di un *riflesso inibito*, nel secondo è una *estensione* dell'io.

Le suggestioni della personalità incominciano assai presto pel bambino; ma da principio la distinzione delle persone dalle cose si fa solo pei caratteri esterni. La suggestione viene prima dai movimenti, poi dalla voce, dal viso, dall' espressione. Così il bambino impara a distinguere la nutrice, la madre, il padre. Una persona, a differenza della cosa, rappresenta per esso un gruppo di esperienze affatto instabili; pur venendo da fuori, la suggestione della personalità deriva principalmente dai *mutamenti*, pei quali la *rappresentazione* della persona si separa da quella della cosa.

Entro il secondo anno di vita l' adattamento del bambino è rivolto principalmente alle persone, egli interpreta i loro atti, e correlativamente incomincia a svilupparsi in lui il sentimento della personalità, come potere di fare o di non fare. È l'epoca del *capriccio*, per cui il bambino diventa una personalità *contrariante*. L'altrui personalità acquista un rilievo, che non è soltanto fisico ma anche psichico. Egli impara a chi è dovuta obbedienza, e in quale misura. La nudrice, la mamma, il babbo si distinguono per lui tra di loro per certi caratteri, e tutti si distinguono

Digitized by Google

più nettamente dagli altri bambini, compagni di giuochi, verso i quali esercita assai più liberamente il suo potere personale. La suggestione della personalità non è dunque più soltanto oggettiva, è *soggettiva*; il bambino sente svegliarsi il suo potere per l' incontro col potere altrui; è la seconda fase.

Il fanciullo si comporta in due modi verso le persone che lo circondano, imitativamente ed aggressivamente. Nel primo modo verso i genitori, e verso tutti quelli che hanno rispetto a lui attitudine di comando; aggressivamente verso gli altri fanciulli, i fratellini, le sorelline ecc. La madre ha anzi per lui la duplice significazione; ed egli è imitativo o aggressivo con essa, secondo le circostanze. Rispetto alla prima categoria di persone egli è sempre incerto di quello che si passa nel loro animo, e aspetta sempre qualche cosa di nuovo; ma rispetto alla seconda si inizia presto per lui la terza fase della suggestione della personalità, quella nella quale la personalità altrui è modellata sulla propria, la fase soggettivo-oggettiva. Ai piccoli compagni attribuisce quella stessa personalità che sente sviluppare in sè stesso, e mentre con i primi è sottomesso, con i secondi è aggressivo; rispetto a quelli ha il sentimento della sua inferiorità, rispetto a questi sente di bastare a sè stesso.

Ma presto si accorge che ogni persona ha le sue stesse attitudini, e che come egli è passivamente imitativo, e attivamente aggressivo, così sono in varia misura tutti. Quindi impara ad adattarsi non solo alle persone in generale, ma anche alle azioni, impara ad adattarsi caso per caso, l' io diventa *bipolare*. S' intende però che la figura della personalità è varia da persona a persona; in taluno predomina il lato imitativo o di abitudine, in altri il lato di iniziativa. Le differenze di sesso hanno molta influenza in questo; e mentre nel fanciullo si accentua in generale il polo dell'iniziativa, dell'egoismo e dell'aggressione, nella fanciulla si accentua il polo contrario.

L' imitazione dalla quale deriva la formazione della personalità, e il contrasto fecondo delle suggestioni soggettive

Digitized by Google

ed oggettive, è evidente nei giuochi dei fanciulli. Essi si fanno per lo più copia della nostra personalità, e perciò si può dire che, nel senso più strettamente spirituale, l'eredità della personalità comincia qualche tempo dopo la nascita. Gli scolari imitano nei loro giuochi la scuola e quelli che frequentano le chiese fanno i preti e dicono la messa, le fanciulle imitano la mamma, il suo salotto ecc. Per tal modo, la personalità dei fanciulli si sviluppa per appropriazione continuata di quella degli adulti, primi tra questi i parenti. La prima *scuola di umanità* è la casa, e da questa scuola deriva il primo insegnamento del carattere, della moralità, della libertà personale. Nei giuochi il fanciullo stesso pone i limiti, le regole alle quali si assoggetta. Vi è in ciò il germe dell'autoregolazione, del controllo degli impulsi, della volontaria adesione all'ideale, così preziosa poi nella vita.

La famiglia non è il solo ambiente nel quale il fanciullo sviluppa la sua personalità. Già la società penetra da ogni parte in essa, e subito dopo la scuola allarga il circolo nel quale si svolge la sua personalità. Spunta il sentimento della solidarietà di classe, da prima angusto, e poi gradatamente estensivo, e in diversa maniera intensivo. Si forma così la nozione del *socio*, che abbraccia gradatamente tutta la società. La coscienza personale e la vita morale si formano nel conflitto delle suggestioni varie, delle iniziative, e delle inibizioni Migliore è quella educazione della personalità, che meglio sviluppa la facoltà dell'inibizione, cioè quella che la sviluppa come funzione autonoma.

§ II. L'io dunque non è soltanto un prodotto naturale, ma anche, ed essenzialmente, un prodotto sociale; e di quest'ultima derivazione porta così profondamente impresse le tracce, che quello che è un processo formativo scientificamente riproducibile, diventa parte di natura, essenza ed atto dell'io. Come accade questo? perchè il fattore sociale della coscienza, invece di aderire all'io empirico o storico, aderisce all'io formale? Ciò accade per più ragioni. Perchè l'aspetto sociale dell'io è una risultante, nella quale non

Digitized by Google

ci è traccia delle componenti, delle innumerevoli persone, e degli ambienti varii, rispetto alle quali e nei quali la personalità di ciascuna si è venuta sviluppando. Quella risultante quindi non ha alcun contenuto oggettivo, e s'identifica con l'io, di cui è una moltiplicazione numerica oggettiva. Un' altra ragione è che la base della formazione dell' io sociale sta essenzialmente nell'esercizio della volontà, cioè della funzione, che mentre non è rappresentativamente oggettiva, è la più adatta a sviluppare e ad intensificare la coscienza di sè. Ma la più importante di tutte le ragioni è questa, che, come si rileva dai periodi di formazione, l'aspetto psicosociale della coscienza di sè non è tanto il prodotto della fusione di elementi accolti passivamente da fuori, quanto della reazione originale del soggetto, della obbiettivazione (*eiect*) della coscienza propria nell' altrui, della interpretazione spontanea delle altrui coscienze mediante la propria.

Così l' io, (l'ultimo grado della formazione naturale giunta all'individualità consapevole, cioè alla più perfetta forma dell'individuazione), è anche un prodotto sociale, e non sarebbe possibile fuori la società e senza di essa. Chi ben riflette vede che nell'io ci è un riferimento di carattere sociale, l'*ego* e l' *alter* sono i due poli di quella così profonda unità che esso è. L' io ha quindi la forma di una *relazione sociale*. Se non ci fosse quel trasferimento della coscienza, che è effetto della polarità dell' io, le monadi sociali non si riunirebbero, si separerebbero. Ma bisogna badar bene a questo, che il trasferimento, per essere il fattore dell'aggregato sociale in senso proprio, (società umana, non animale), deve essere intellettuale. Se fosse solamente affettivo e impulsivo, (e per la natura ideale della cosa trasferita, che è l'io, non può esser tale), potrebbe dare origine ad un gruppo presociale, di carattere biologico, non ad una società propriamente detta, e ad uno sviluppo sociale, di un gruppo nel senso umano, nel quale la persona è anche ed essenzialmente qualcosa d'ideale. Perciò ogni idea sociale prende forma dall' idea sociale dell' io, ed è come un particolare atteg-

Digitized by Google

giamento, una relazione, di questo. Così nella società si avvera la stessa legge della natura. Come la materia non risulta dalla posteriore aggregazione di atomi indipendenti, così il gruppo sociale non risulta dall'accozzarsi di io preesistenti. Ogni idea sociale è la stessa idea dell'io generalizzata; il modello acquisito prima dall' individuo per la imitazione sociale, e poi obbiettivato come forma e compendio dell' io di tutti.

CAPO II.

LA SOCIETÀ.

§ I. La vita sociale non è propria dell' uomo soltanto, anche il semplice animale ne presenta delle forme, che è bene studiare per meglio conoscere la natura propria delle società umane. Vi sono condizioni della vita sociale, che sono comuni all'uomo e all'animale; alcune sono biologiche, altre psicobiologiche. Le prime sono: che la specie animale sia formata di individualità complesse e relativamene indipendenti l' una dall' altra, divenute capaci di dominare entro certi limiti l'ambiente nel quale vivono, e di servirsene per la soddisfazione dei loro bisogni, secondo i suggerimenti di un' esperienza capace di provvedimenti e di adattamenti variabili. Che i bisogni siano relativamente molteplici, e complessi, e il loro soddisfacimento richieda la cooperazione di più individui. Le condizioni psicobiologiche sono: lo sviluppo dell' attività rappresentativa, specialmente nella forma della memoria e dell' associazione psicologica, e di una certa facoltà di autodeterminazione; lo sviluppo del sentimento della simpatia, e quello della intelligenza nel senso della coordinazione delle azioni, e della previsione. Queste condizioni biologiche e psicobiologiche sono comuni alle società animali ed all'umana; ma questa ne ha anche di proprie, come abbiamo visto nel capitolo precedente, cioè la coscienza di sè, col suo elemento sociale fuso col naturale, la facoltà generalizzatrice e il

Digitized by Google

linguaggio. Queste condizioni prossime della società umana costituiscono, anche dal punto di vista dello sviluppo della società, un *hiatus*, che l'esperienza storica e preistorica non riescono a colmare direttamente. Noi possiamo descrivere la genesi dell'*io* sociale nell' individuo, (nel bambino), non nella specie. E poichè questa genesi suppone l' esistenza della vita sociale, così com' è, ne deriva che non possiamo parlare se non ipoteticamente di uno sviluppo preistorico della società umana da una forma analoga alla società animale. La nostra esperienza non conosce nessun perfezionamento analogo delle società animali, anche delle più perfette. La coscienza di sè, l'astrazione e il linguaggio sono delle vere barriere, che non sappiamo come e quando furono superate. Non potendo ritessere storicamente questa trasformazione, siamo ridotti a paragonare la società animale all'umana per rilevarne le somiglianze, e più ancora le differenze; e a ricavare da queste la conoscenza della natura specifica della società umana.

La vita animale ci presenta delle forme di aggruppamenti che mal si direbbero sociali, perchè sono tra animali di specie diverse; tali sono il *parassitismo*, il *commensualismo* e la *mutualità*. Il *parassita* è l'animale che si nutre dello organismo di un altro animale, al quale aderisce, che è la sua dimora; il *commensale* è invece quello che si nutre di un cibo preparato da altra specie ; (p. es. gli animali domestici per l'uomo, e quelli che ne distruggono i ricolti e le provvigioni). Il commensualismo è utile talvolta alla specie che ne fa le spese; p. es. quando la specie commensale divora non i medesimi cibi, ma i parassiti di un'altra specie, o purifica l'ambiente nel quale una specie vive, cibandosi delle tare vitali di essa. La *mutualità* ha luogo tra specie, le quali, vivendo nello stesso ambiente, perseguitano insieme la preda, o si difendono insieme contro il nemico comune; p. es. i piccoli uccelli che si avvertono mutuamente della presenza dell'uccello predatore.

Sono società animali in senso meno improprio quelle che hanno luogo tra animali della stessa specie, nelle quali

Digitized by Google

l'affinità organica è la condizione della simpatia, che è il sentimento sociale fondamentale. Invece gli *animali coloniali* rappresentano delle sintesi organiche, non delle sintesi sociali. Le società animali sono tutte indirizzate alla conservazione della specie o a quella dell'individuo, e sono di due specie, *familiari* e *gregarie*. La più parte di esse appartengono alla prima specie; così le società più elevate degli insetti, come quelle delle formiche e delle api, non sono che famiglie, numerose come greggi, ma non sono greggi, cioè associazioni di individui simili. La società gregaria si ritrova solo nei vertebrati, e nella duplice forma di temporanea e permanente. Ma questa seconda forma esiste, ed anche relativamente, solo in certe specie di mammiferi superiori, massimamente nei primati. Le società familiari richiedono uno sviluppo assai minore della facoltà rappresentativa e della simpatia. Rette direttamente dall'istinto, esse sono imperfettamente psichiche; le società gregarie temporanee sono un primo progresso, ma solo le gregarie permanenti presentano delle deboli analogie con la società umana, e sono nell'animalità eccezioni.

Si è disputato intorno alla derivazione delle società gregarie dalle familiari nel mondo animale. Pareva naturale di considerare le prime come un'estensione delle seconde; ma il fatto che le società gregarie animali si sciolgono nell'epoca degli amori ha fatto pensare ad un antagonismo tra le due forme, che è certamente un'esagerazione. È un fatto però che le società gregarie non nascono dalle parentali, e non ne conservano le tracce. Nascono invece dai legami che i giovani animali contraggono tra loro; pressochè in tutte le specie di animali, nelle quali si verificano, sono i giovani che si formano più facilmente in bande. Il vero elemento gregario è l'individuo, e diventa tale quando sono svolte sufficientemente le attività rappresentative, la simpatia, e l'intelligenza animale. La prima forma della società gregaria è quella dell'unione temporanea puramente difensiva, senza organizzazione gerarchica, e che ha soltanto sentinelle ed esploratori. L'organizzazione comincia

Digitized by Google

quando le società gregarie diventano permanenti; ma anche in tal caso esse sono limitatissime di numero, condizionate dalla continuità dei luoghi di dimora, dalla rappresentazione o conoscenza che gl'individui componenti hanno l'uno dell'altro. Il fondamento è dunque di natura sensibile, quelle società conoscono il *gregario*, non conoscono il *socio*, sono *greggi*, non sono vere *società*. E perciò non abbracciano mai tutta la specie, sono gruppi limitati, chiusi, ostili tra loro.

§ II. Invece le società umane, sebbene distinte secondo le differenze etniche, si basano su un'idea generale, l'*humanitas*. Non ostante le separazioni e gli antagonismi delle società, quell'idea è il fondamento di tutti i diritti e di tutti i doveri sociali, si è cittadini perchè si è uomini, la prima qualità è accessoria della seconda, e, se quella si può acquistare e perdere, questa è fondamentale e perenne. Le società umane sono composte d'individui, che hanno la coscienza di sè, e la facoltà dell'universale. Sono composte cioè di *persone* nel senso proprio, e sono fondate sopra norme razionali regolatrici della loro azione. La società umana esiste principalmente nelle coscienze, secondariamente nella sensibilità. È un organismo di coscienze e un sistema d'idee, stabilito per la conservazione e pel perfezionamento materiale e morale degli individui che la compongono. La cooperazione permanente per questo fine è la sua ragion d'essere.

Se non che sulla natura dell'unità che è rappresentata dalla società umana sono state professate due teorie diametralmente tra loro opposte, la *biologica* e l'*atomistico-contrattualista*.

La prima considera la società come qualche cosa di simile all'organismo fisico. E non in senso puramente analogico, come somiglianza tra dissimili; ma nel senso dell'analogia reale, tra cose simili. La società si può considerare, secondo quella scuola, come un organismo, così come questo si può considerare come una società (p. es. degli elementi cellulari che lo compongono). Quindi vale il metodo delle analogie reali, per ritrovare nelle società i rapporti, le funzioni, i sistemi (nutritivo, circo-

Digitized by Google

latorio, protettivo, direttivo) dell' organismo fisico. Ma questa teoria, che per cercare le somiglianze trascura le differenze, non tien conto di molte di queste, che sono davvero sostanziali. La società umana manca di quella individualità biologica e psicologica che è propria dell'organismo animale perfetto. E mentre nella scala organica gli organismi più perfetti sono i più differenziati, lo sviluppo delle società segna sotto questo rapporto un regresso, perchè fa sparire progressivamente le rigide distinzioni, prima delle *caste* antiche, e poi delle *classi* e degli *stati* più recenti. Nei diversi tessuti organici gli elementi cellulari si specializzano in guisa, che una cellula epiteliale p. es. ed una cellula nervosa non si possono sostituire; mentre gl' individui possono passare nelle società da una ad altra funzione; nell'organismo fisico la vita delle parti dipende da quella del tutto, nella società gl'individui hanno vita indipendente. L'organismo fisico ha continuità ed unità spaziale e materiale; il sociale ha il suo legame nelle coscienze. La società non ha, come l'organismo, una durata normale, e un ciclo vitale tipico. Una funzione riproduttiva non esiste nelle società; e la stessa funzione economica non si può paragonare a puntino alla funzione nutritiva, perchè mentre la prima è intersociale, la seconda è propria di ciascun organismo. Gli elementi sociali, gl'individui, possono compiere contemporaneamente funzioni sociali diverse, le cellule no. Il vincolo sociale è rappresentativo-psichico; il biologico è fisico. L' organismo fisico non giunge alla coscienza se non che nel tutto; l' organismo sociale ha invece coscienza di sè negl'individui. Dunque la società non è un organismo fisico, ma un iperorganismo mentale. Nella società ha largo campo la libertà, che non ne ha nessuno nell'organismo biologico; un' accettazione della vita sociale è psicologicamente alla base della medesima, e però in essa non si può del tutto disconoscere l'elemento contrattuale.

In diretta opposizione con la teoria biologica, la teoria meccanica e contrattualista fa poggiare la società sul consenso degl'individui, dato in vista dell'utilità; e non ammette che la vita sociale generi delle proprietà nuove, che non sono negl'individui isolati. Ma contro questa teoria sta la considerazione che il carattere obbligatorio della regola sociale non può derivare da un puro arbitrario consenso, perchè gli è superiore. Ciò che è creato dal consenso può essere disciolto dal consenso; la società no. Gl'individui non entrano a costituire la società come entrano a costituire una compagnia per azioni. Un contratto di quest'ultima

Digitized by Google

specie è libero; gl'individui possono o no costituirlo, possono o no conservarlo dopo costituito; l' unico loro dovere è di serbar fede ai patti finchè il reciproco consenso la conserva. In esso accade solo uno scambio di utilità, la cui misura è l'eguaglianza. La società invece lega gli uomini come tali, in ragione della loro natura, li lega tra loro, e in rapporto alle generazioni che furono e che saranno, dalle prime accogliendo, alle seconde trasmettendo, accresciuta e migliorata, l'eredità sociale. Perchè vi sia la società propriamente detta è necessario il *fine comune necessario*, di necessità naturale e razionale insieme, e quindi l'*obbligazione comune*, leggi, coercizione, diritto, e un potere che lo faccia valere. Senza l' idea giuridico-morale di un' obbligazione superiore all'arbitrio non ci è società. Quindi essa non può trovare il suo fondamento nell'accordo delle volontà arbitrarie, ma nelle volontà collegate dalla necessità morale di lavorare al perfezionamento proprio ed altrui, che non può farsi se non che nella vita sociale. Contro l'assunto della teoria contrattualista, che la vita sociale non generi proprietà nuove, le quali non sieno già negl' individui associati, sta il fatto che l' elemento psicosociale della coscienza di sè è un prodotto sociale, che tutto quello che un determinato individuo è in un dato *mezzo* sociale è il prodotto della vita sociale e dell' eredità sociale, Che l'uomo nasce nella famiglia, nella classe sociale alla quale appartiene, nasce nella società; e che per verificare sotto questo rispetto la teoria contrattualista bisognerebbe privar l'uomo di quasi tutte le proprietà specificamente umane, cioè riuscire alla dimostrazione opposta a quella che il contrattualismo pretenderebbe di fare.

Ma, se la società non è un contratto, non si può però dire che sia o una *realtà*, (e sia pure oggettiva e non sostanziale), o una *coscienza* distinta da quelle degl' individui che la compongono. La prima tesi è stata sostenuta dal Durkheim, il quale ha creduto di provarla in base a tre considerazioni principali; che la sintesi è opera del tutto, non delle parti, e quindi il tutto deve avere una realtà per sè. Che la società è il prodotto delle proprietà della natura umana, identiche in tutti gl'individui. Che la società opera sugl'individui, modificandoli, in guisa che essi subiscano l' azione o la pressione dell' ambiente (spirituale) nel quale vivono, e che non è la stessa cosa con essi. Se non che non s' intende come il principio di una sintesi qualunque possa essere una realtà oggettiva diversa, fuori degli elementi sintetizzati. La gravità, le forze molecolari, l' affinità chimica, come

Digitized by Google

la sintesi biologica del protoplasma, non sono entità oggettive operanti sopra elementi refrattarii di lor natura alla sintesi, ma proprietà appunto degli elementi. Ogni sintesi, anche spirituale, non è l'opera di un'entità misteriosa anteriore alla sintesi. Tutto quello che si può ammettere è che ci può essere una sintesi progressiva, per cui la sintesi successiva non è possibile senza la sintesi precedente. Neppure vale dire che la società risulta dalle proprietà identiche degl'individui; perchè ciò non è assolutamente vero. Difatti le società umane sono anche tra loro diverse, in quanto risultano da proprietà che sono diverse, se non da individuo ad individuo, da gruppo a gruppo sociale. Quindi ci dovrebbero essere tante entità sociali obbiettive quante sono le società. Ma anche ammesso questo, resta sempre che le proprietà comuni degl' individui non esistono fuori degl' individui, non hanno oggettività se non in essi, così prima che la società sia formata, che dopo. E finalmente quello che si dice ambiente sociale non è diverso dagl' individui osservati, da questo loro modo speciale di essere. Anche il cosiddetto contagio psichico delle folle, o la psicologia della folla, non è qualche cosa che abbia oggettività fuori degl'individui che si affollano. E, se è vero che quella psicologia non sarebbe se gl'individui non si affollassero, non è men vero che deriva dall'azion reciproca degl'individui, e da quella della loro somma sui singoli. È vero che molti fatti psichici individuali sono il prolungamento dei sociali; ma ogni fatto sociale è *interpsicologico*, non è il fatto di una psiche autonoma.

Ma la società non ha forse una coscienza sua propria, diversa dalle coscienze singole? Questa tesi è stata sostenuta dal Durkheim, il quale ammette bensì che le coscienze individuali sono il veicolo necessario della coscienza collettiva, ma crede che come la psicologia individuale non considera che gli stati di coscienza, astraendo dall' anima come realtà sostanziale; così la psicologia sociale può considerare gli stati di coscienza, che si riferiscono alla vita sociale, come un tutto per sè, e riconoscere a questo tutto la stessa realtà che la psicologia individuale riconosce all'individualità psichica. Ma in questo ragionamento si dimentica evidentemente, che l'individualità psichica non consiste nella trascendente anima-sostanza, ma in quella realtà d'esperienza che è la coscienza di sè, l'io; e che questa esiste soltanto nell'individuo, e che solo mitologicamente essa e gli *stati di coscienza* possono essere trasferiti alla società. Le frasi, *coscienza sociale*, *anima nazionale*, sono utilmente adoperabili per indicare l'unità

Digitized by Google

determinata, e insieme complessa, che le idee relative alla vita sociale hanno nelle coscienze individuali, ma non potrebbero far pensare ad una realtà diversa. Il *cogito ergo sum* si può dire solo delle coscienze individuali, e si sa che il *cogitatur ergo est* condusse Cartesio all' errore della prova ontologica, che deduce l'esistenza dal concetto. Una psicologia *mutua* o una *interpsicologia*, quale è la psicologia sociale non ripugna soltanto all'idea dell'anima-sostanza. Noi prendiamo la coscienza di sè nella sua realtà psicologica, nella forma di esistenza che ha nell' esperienza, e domandiamo che ci si mostri l'equivalente di essa nella pretesa coscienza sociale.

Non basta dire che anche la coscienza individuale è una coscienza collettiva, degli elementi che compongono l'organismo. Anche data per vera questa teoria, resta sempre la differenza di fatto, che esiste nell'individuo, e manca nella società l'organo centrale, e che solo nell'individuo si ha quella presenza di sè a sè stesso, che diciamo io.

L'Espinas ha detto, che, se ogni individuo è il prodotto di una associazione, ogni associazione, (e quindi anche la società), deve poter essere pensata come qualche cosa di individuale. Ma nè la premessa del suo ragionamento è vera, (l'io non è psicologicamente il prodotto di un'associazione), nè, se fosse, sarebbe vera la reciproca che ne trae a modo di conseguenza. Egli sostiene anche, che, se è negata la realtà della coscienza sociale, è negata anche quella dei fenomeni sociali. Ma un fenomeno, per essere reale, non suppone che due cose, una realtà oggettiva, e una coscienza alla quale apparisca. Ora la società ha una realtà oggettiva, ed è quell'incontro determinato e quella determinata cooperazione degl' individui tra loro; essa è un oggetto di pensiero, è un insieme di rappresentazioni, di sentimenti, di volontà, che producono comuni istituzioni e comune azione. Inoltre la società si concreta in un gran numero di rappresentazioni materiali, nelle quali si fissa, territorio, città, lingua, culto, storia, affinità etnica ecc. E tutto questo esiste come elemento comune in una folla di coscienze individuali, dunque è un fenomeno reale. La società italiana o francese è una realtà obbiettiva; quello che non è e non può essere è l'essere una coscienza fuori o al di sopra delle coscienze individuali. L'Espinas ha anche sostenuto, che, se non si ammette la realta di una coscienza sociale superiore, è inevitabile di consentire alla teoria del contratto sociale. Ma noi abbiamo già detto, che la teoria contrattualista cade per l'elemento di obbligazione, di necessità,

Digitized by Google

di universalità, che accompagna nella coscienza individuale l'idea della società. È dunque ideale la realtà della società, e della stessa realtà ideale di cui son fatte tutte le forme di manifestazione dello spirito umano. Quello che importa è appunto la necessità ideale di cui lo spirito ha coscienza; non il feticismo di una coscienza sociale a sè. La necessità ideale divenuta mia coscienza mi obbliga; una coscienza a me esterna mi può solo costringere.

§ III. In ogni collettività v'è un *noi*, mai un *io*, e la psicologia sociale non è altro, come diceva Cattaneo, che una *psicologia delle menti associate*. Nella convivenza umana si svolge una serie di contatti, di rapporti, di azioni e di reazioni, le idee si incrociano, si scambiano, si oppongono, si sintetizzano, e la psiche di ciascuno esce da questo attrito modificata per opera della psiche altrui, finchè si stabilisce una specie di identità, a cui diamo il nome di *psiche sociale*. Ma essa, prodotto delle influenze mutue delle coscienze individuali, ha esistenza oggettiva nei sistemi di idee sociali, conservati dalla lingua, trasmessi dalla tradizione, concretati nelle istituzioni. Per questa maniera di esistenza oggettiva, che ci riporta sempre alle coscienze individuali, delle quali è oggetto, e nelle quali soltanto esiste, essa ha una reazione sulle coscienze individuali, ed è come la loro atmosfera morale. Le coscienze individuali si modificano, unificandosi nella sfera del sentimento, del pensiero, della volontà, in tuttociò che appartiene alla vita comune. Ma non si accende nè un'anima sull'altra, nè una su altra coscienza.

Noi definiamo quindi la società civile: « un'unità morale di coscienze e di volontà (persone), cooperanti solidalmente per le comuni utilità, e pel perfezionamento comune, secondo un ideale umano storicamente progressivo, sotto una norma obbligatoria che assicura la cooperazione ». Spieghiamo questa definizione.

Abbiamo detto che la società è unità *morale*. Difatti mentre gli elementi dell'organismo vivente non hanno significato fuori del tutto, gli elementi della società sono

Digitized by Google

individui consapevoli e volitivi, sono persone, ed hanno una loro autonomia, per cui non possono essere considerati come semplici mezzi, ma hanno valore di fini. Il vincolo sociale è morale, anche perchè è un vincolo di solidarietà e di cooperazione; per esso l'individuo non è più chiuso nel suo egoismo, riconosce lo stato sociale come necessario, adotta come suo il fine sociale, in una maniera di cooperazione che non è nè naturale - biologica, nè arbitraria - contrattuale, ma una necessità razionale dell'operare, che è superiore all'arbitrio individuale. Non vi è vincolo morale se non tra esseri pei quali il vincolo stesso suppone un valore di fine; e tale è il vincolo sociale. Gl'individui non sono mai soltanto mezzi gli uni per gli altri, nè mezzi per la società; ma tutti sono mezzo e fine, e la stessa società ha valore di fine perchè ha valore di mezzo, (necessario), ed ha valore di mezzo solo se acquista valore di fine, (obbligatorio).

Che la società umana sia un'organizzazione storicamente progressiva, la quale attua un ideale umano progressivo è un dato certissimo di esperienza. Mentre gli organismi naturali hanno un tipo definito, che raggiungono appena compito il ciclo del loro sviluppo, l'organizzazione sociale si fa continuamente, e continuamente muta passando attraverso forme varie. La formazione sociale è di natura psichica, è caratterizzata dalla continuità intellettuale, e dalla tradizione (storicità); e rivela l'azione di forze psichiche che sono o diventano nel corso dell'incivilimento sempre più consapevoli e volontarie, come sempre più consapevole e volontario diventa l'ideale di vita sociale. Il carattere progressivo investe parimenti il tutto e le parti, perchè gl'individui non cessano mai di essere insieme elementi sociali e prodotti sociali. Ogni progresso sociale si ripercuote nelle coscienze individuali, e le eleva; e le coscienze individuali, per l'educazione sociale progredita, e per l'incremento e per il perfezionamento del loro contenuto storico, diventano capaci di nuove iniziative e di nuovi perfezionamenti sociali. La solidarietà tra indi-

Digitized by Google

viduo e individuo, e tra gl'individui e la società, si estende sempre a nuove sfere della vita, e si rende sempre più intensa e più intima nel senso del contemporaneo come in quello del successivo. Tutte le sfere di attività umana diventano sempre più sociali, dalla vita economica alla giuridica, politica, morale, religiosa, estetica, scientifica. E la solidarietà diventa sempre più consapevole ed egualitaria, sempre meno dipendente e più libera.

Ora la cooperazione sociale accade secondo una norma obbligatoria, affidata ad un potere unificatore della società. La norma è il diritto, il potere unificatore è lo Stato. Come dobbiamo concepire le forme primitive della società, del diritto, e dello Stato?

CAPO III.

LE FORME SOCIALI PRIMITIVE E IL LORO SVILUPPO.

§ I. Rispetto ad esse la ricerca regressiva non va oltre uno stato sociale rudimentale. L'ipotesi di uno stato primitivo, ferino, di isolamento degl'individui nella specie umana, sebbene cantata dai poeti, manca di ogni prova. La storia è muta, ed è muta la leggenda, la quale non ci mostra traccia di quello stato primitivo nelle posteriori imaginazioni degli uomini. L' esperienza storica, e l' etnologia ci presentano sempre forme sociali rudimentali, mai uno stato presociale, e il passaggio da esso allo stato sociale. Similmente non ci è passaggio da uno stato pregiuridico al giuridico; stato sociale, e regola di questo stato, cioè diritto, sono inseparabili. Non possiamo imaginare quello che l' uomo fu prima del linguaggio, e perciò prima del pensiero astratto e della sua comunicazione sociale, e sia pure nella forma più elementare; e lo troviamo sempre in uno stato di cooperazione regolata, cioè in uno stato giuridico. Neppure possiamo dire con piena certezza quale fosse questo stato primitivo giuridico-sociale. Le ricerche più recenti hanno esclusa l' antica teoria, che imaginava la forma sociale

Digitized by Google

primitiva come identica con la famiglia patriarcale, perchè questa è già un organismo sociale relativamente progredito, complesso, una forma posteriore e relativamente tarda della famiglia. Similmente la teoria più recente che ravvisa la forma primitiva nell'*orda*, cioè in un aggregato relativamente informe, senza rapporti definiti, è oggi abbandonata come un'ipotesi puramente teorica, senza principio di prova nei fatti, e che è difficile pensare come avrebbe potuto essere reale. Più accettabile pare l'opinione che considera come forma sociale primitiva il *clan gentilizio*, il cui vincolo è la parentela reale o presunta (tradizionale); e nelle società stabili anche il *vicinato*, il *demos* o la *come* dei greci, il *vicus* latino, il *vicinato* del M. Evo, il *mir* russo, e la *zadruga* slava. La regola che tiene unite queste società primitive è il *costume*, e si riferisce da principio alla cooperazione indispensabile per la soddisfazione dei bisogni più urgenti della vita, la conservazione dell'individuo, e quella della specie. Anche in questa forma primitiva il costume ha carattere obbligatorio, per la pressione esercitata dall'opinione del gruppo sociale, dall'autorità del precedente, tanto maggiore quanto esso è più antico, e la tradizione ne riporta le origini al più antico passato della stirpe. La forza obbligatoria è resa maggiore dalla convinzione che il costume fu ordinato dagli antenati divini, i quali, nella rappresentazione animistica, propria dei popoli primitivi, sono immaginati come sopravviventi, come esercitanti un dominio, un'azione benefica o malefica sui viventi. Donde la necessità di propiziarseli, di seguire le pratiche tramandate come loro comando. Questa prima sanzione religiosa è sostituita da una più perfetta, allorchè, sviluppatasi l'idea della divinità oltre la forma rudimentale dell'animismo, il costume apparisce come comando divino, e prende quindi quel carattere sacro, di inviolabilità, superiore a quello, quasi umano, che deriva dal culto degli antenati.

La solidarietà, che il costume protegge, è da principio un'assicurazione mutua della pace e della difesa. Per ogni

Digitized by Google

offesa fatta ad un socio, tutto il gruppo interviene per ottenere riparazione. La vendetta del sangue, la *retaliatio*, è una prima espressione di questa forma di solidarietà e di giustizia sociale, la quale prende forme diverse, si specifica secondo la qualità della reazione, e gl' individui più strettamente destinati a compierla. In un secondo momento alla *retaliazione* succede il *compromesso*, il compenso, alla *poena sanguinis* il *pretium sanguinis*. Un'altra forma della reazione sociale è porre il colpevole fuori della legge, che fa lecito a chiunque di punirlo ; tale fu il *sacer esto* delle XII Tavole, la *Friedloslegung* dei Germani. Su un terzo momento, costituita la famiglia patriarcale, il potere punitivo per i delitti interni al gruppo ha il suo organo speciale, il giudice, nel capo della famiglia, cioè nel più antico ascendente maschio vivente. Di questa forma della giustizia ci è esempio la famiglia patriarcale ariana in generale, più specialmente la romana. Omero ce ne ha tramandato un esempio nella società dei Ciclopi, dei quali dice che ciascuno giudica sovrano sui suoi. Ed è solo in un tempo posteriore che la giustizia sociale diventa una funzione dello Stato.

§ II. Le memorie storiche più antiche, e le osservazioni dei popoli allo stato di barbarie primitiva, ci sono prova dell' esistenza di gruppi sociali, nei quali non esiste una vera e propria organizzazione di governo. Come si sia proceduto oltre, dal gruppo sociale primitivo, retto dal costume, dall' organizzazione gentilizia, col culto degli antenati e con le forme primitive della funzione punitiva come norme generali, non si può dire con certezza, nè le teorie proposte sono concordi. I sostenitori della teoria, che la prima forma sociale fosse la famiglia patriarcale hanno potuto facilmente sostenere che il passaggio dalla forma gentilizia allo Stato sia derivata dall' unione sotto un solo potere delle famiglie patriarcali. Ma cotesta teoria ha due presupposti erronei, che la famiglia patriarcale sia il nucleo sociale primitivo, che lo Stato si sia svolto da una anteriore organizzazione famigliare. Oggi si reputa

Digitized by Google

invece che una forma sociale assai meno coerente abbia preceduto, e che sebbene la parentela reale o presunta sia stata alla base di quella, la famiglia patriarcale rappresenti una formazione posteriore. Nei gruppi tenuti insieme dalla parentela reale o presunta, questa, sia nella forma materna che nella paterna, non riuscì ad una vera organizzazione di governo. La famiglia materna e la paterna, sia che abbiano coesistito in luoghi diversi, sia che la famiglia materna, (come pare più probabile), abbia generalmente preceduto, non si può dire che abbiano dato luogo ad un governo materno (*matriarcato*), o ad un governo paterno (*patriarcato*), che possano considerarsi come forme statali.

Pare piuttosto, che l'origine dello Stato propriamente detto, debba essere ricercata in quella differenziazione delle società primitive, che riuscì alla costituzione di una classe sociale, alla quale tutti gli altri socii si considerarono come subordinati. Sia che la causa di questa differenziazione sia stato il valore guerresco, o la prudenza civile, o una condizione economica superiore, o il raccogliersi in classe dei capi dei gruppi gentilizii minori, o l'autorità di una forma primitiva di sacerdozio; sia che di queste cause abbiano agito una o più, o tutte, diversamente, secondo i diversi tempi e luoghi, sta sempre che lo Stato non è nato dall'espansione della famiglia, o di un'altra forma di associazione, ma da un processo di differenziazione e di integrazione della società tutta quanta. Lo Spencer ha pensato, che l'origine dello Stato si debba rintracciare nell'organizzazione che la necessità dell'attacco e della difesa imponevano ai gruppi sociali primitivi. Perchè questa necessità dovè condurre alla subordinazione ad un capo, o ad una aristocrazia dei più forti; e questa organizzazione, formatasi nel tempo del pericolo, e da prima transitoria, diventò permanente, sia per la potenza acquistata dai capi militari, e conservata in pace, sia per l'esperienza dell'utilità di conservare permanentemente questa forma di organizzazione. Se non che l'origine dello Stato ha nella

Digitized by Google

natura umana radici più profonde di quelle di un fatto transitorio. È nel bisogno, sempre più fortemente sentito, della stabilità, dell'ordine, di un conservatore e vindice della regola della cooperazione, della sicurezza interna ed esterna del gruppo, che deve rintracciarsi la causa permanente, e in qualche modo eterna, dello Stato. Il militarismo delle società primitive, la consacrazione delle religioni, più di tutto il consenso e l'accettazione dell'ordine stabilito, come di qualche cosa di necessario e di essenziale per la vita sociale, e finalmente anche la selezione sociale, che diede la vittoria ai gruppi sociali più organicamente costituiti, fecero sì che lo Stato si sostituisse dapertutto alle forme sociali primitive.

Esso si differenziò da queste sia dal punto di vista materiale, che da quello formale. Pel primo rispetto, con l'unirsi dei gruppi, col fondersi dei gruppi eterogenei, (vincitori e vinti), si venne a costituire il *popolo*, e a questo si aggiunse, con la scelta delle sedi stabili, il *territorio*. Pel secondo rispetto, l'organizzazione diventò un vero e proprio ordinamento giuridico. La regola della cooperazione, e l'autorità che la mantiene, diventarono, da semplici fatti, *istituzioni*, e lo Stato ne divenne sempre più completamente l'organo specifico. La funzione militare del capo si allargò a funzione generale di tutela. Tuttociò non accadde in un momento; durarono, anche dopo il costituirsi dello Stato nelle sue forme primitive, e dopo un relativo sviluppo di queste, le forme anteriori dell'organizzazione gentilizia e della difesa privata. Da principio il diritto è ancora costituito nella sua sostanza dal costume. Ma a poco a poco ogni particella di sovranità passa dalle parti al tutto; lo Stato diventa l'organo sempre più esclusivo del diritto, e se non il creatore esclusivo di esso, il potere superiore che trasforma il costume in legge, o modifica con le leggi le imperfezioni del costume. Similmente giunge il momento, nel quale alla difesa privata si sostituisce completamente la pubblica. Difatti la composizione, succeduta alla retaliazione, che aveva avuto l'*arbitrato* come uno dei suoi

Digitized by Google

modi di esplicazione, seguita ad averlo nelle forme primitive dello Stato. Ma questo sostituisce a poco a poco alla funzione dell'arbitro volontario quella del giudice necessario. La derivazione di questo nuovo compositore dal primo si vede, nel diritto romano arcaico, dalle forme procedurali successive; in queste la sentenza del giudice non è da principio obbligatoria ed esecutiva, ma è soltanto un mezzo, avvalorato dall'opinione, di effettuare la composizione. In seguito la sentenza del giudice cominciò ad acquistare carattere obbligatorio, ma la forma del compromesso perdura nel fatto del deposito anticipato, parziale o totale, del prezzo della composizione. E solo più tardi la funzione giudiziaria dello Stato assunse il carattere permanente e necessario che ora ha, e le sue decisioni furono armate della coercizione.

CAPO IV.

DIRITTO E MORALITÀ.

§ I. Il costume primitivo comprendeva tutte le specie di norme, la religione, la morale, il diritto, ed anche le norme del cerimoniale. Ma esse a poco a poco si separarono, e, pur mantenendo i loro rapporti, vennero a costituire sfere di regole della condotta, distinte più o meno completamente per la differenza dei loro oggetti, come per la portata e per la qualità delle sanzioni. Da principio tutte le regole della condotta ebbero carattere religioso. Il diritto ebbe, come notò il Vico, un'epoca divina, nella quale la norma giuridica fu considerata come dipendente dalla religione, così per l'origine, come per la sanzione. Le parole *dharma*, in sanscrito e θέμις, in greco, esprimono questo concetto. Le sentenze si dicevano in Grecia *temiste*, come ispirate dalla dea Temi. La coscienza primitiva dei popoli riferì ad un'autorità superiore quello che era suo prodotto, e non credette sicura l'autorità della legge se non era concepita come comando divino. Nelle più an-

Digitized by Google

tiche legislazioni sono mescolati precetti di varia natura, religiosi, sociali, rituali, e da principio le leggi furono un testo sacro, custodito dai sacerdoti. Il periodo divino del diritto dura ancora per parecchi popoli: ma per i più progrediti, e specialmente per quelli di stirpe ariana, si operò progressivamente la separazione del diritto dalla religione. In Grecia si passò dalla θέμις al δίκαιον, e in Roma dal *fas* al *jus*. Ma anche la Grecia e Roma ebbero il loro periodo divino del diritto, del quale non scomparvero pienamente le tracce nella successiva separazione.

Più duratura e più persistente fu l'identificazione del diritto con la morale. Essa è completa in Grecia, dove lo Stato, anche nella dottrina platonica ed aristotelica, è la fonte dell'*ethos*, e la morale mette capo nella politica. I Greci indicarono con una stessa parola, δίκαιον, il giusto e l'onesto. Pare che in Roma, dove il diritto fu una creazione specifica ed immortale del genio della razza, una qualche distinzione si producesse. Lo Ihering difatti nota che il diritto (jus) e i *boni mores* erano cosa diversa, e che la pietà filiale, il pudore della donna, e la *fides* verso gli stranieri erano considerati come obbligatorii anche oltre i limiti, nei quali erano garentiti dal diritto. Ma l'istituzione della *censura*, per la quale un apposito magistrato, applicando la *nota censoria* ad atti e fatti, che non ricadevano sotto la competenza del giudice, produceva delle incompatibilità di diritto, (p. es. la esclusione del Senato), mostra che la distinzione fu imperfetta, e che era negata nell'atto stesso che era affermata. Il concetto, che vi sia una sfera della coscienza e della volontà individuale, nella quale non penetra l'azione dello Stato, non si è chiaramente formato in Roma. Ciò si vede anche nei filosofi come Cicerone e Seneca; e, se nei giureconsulti si trova la distinzione del *bonum aequum* e del *bonum honestum*, ed aforismi come questi « non omne quod licet honestum est », e « cogitationis poenam nemo patitur », pure la distinzione non è sistematica, tanto che quando essi stabiliscono i precetti fondamentali del diritto, accanto al *neminen lae-*

Digitized by Google

dere, e al *suum cuique tribuere*, pongono anche l'*honeste vivere*.

Durante il Medio Evo l'identificazione della morale col diritto si accentua maggiormente, sebbene nello spirito del Cristianesimo ci sia la tendenza ad una vita morale interiore, dove non penetra la sanzione esterna. Anche la distinzione delle due potestà, la civile e la religiosa, che è in tutta la filosofia morale dei Dottori della Chiesa, è indice della distinzione tra la morale religiosa e il diritto. Ma questo è interamente subordinato a quella, e così la potestà civile all'ecclesiastica. « Sic enim (scrive S. Tommaso nel de Regimine principum) ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi. » Dovere supremo, anche per lo Stato, è conservare l'integrità della fede, sommo delitto è l'eresia.

Nell'età moderna l'esigenza di una sfera non sindacabile della coscienza si afferma come parte e conseguenza di tutto un moto di emancipazione civile e religiosa. Bruno prima e poi Spinoza rivendicano e giustificano la libertà di coscienza ; e nella scuola del *Diritto Naturale* Tomasio pone sistematicamente la distinzione del diritto dalla morale, che Kant confermò dal punto di vista della scuola razionalistica. Ma la teoria non fece che consacrare quello che si andava maturando nella coscienza comune, e che tutte le legislazioni andarono poi applicando nei canoni di diritto relativi alla libertà individuale. La distinzione delle sfere della morale e del diritto, rispetto all'oggetto, ha progredito storicamente sempre. Anche quando il concetto della distinzione era vago e indeterminato, non tutti i doveri morali erano sanciti dal diritto ; ciò non si può affermare neppure della pratica e della dottrina del Medio Evo, quando parve che nessuna sfera dell'attività umana dovesse sottrarsi all'influenza del pensiero religioso. Ma fu solo quando fu affermata esplicitamente la limitazione della funzione dello Stato alle necessità imprescindibili della vita e della cooperazione sociale nell'ordine dell'esistenza esterna,

Digitized by Google

che la sfera del diritto si andò progressivamente restringendo, abbandonando alla libertà individuale tutta la vita interiore dello spirito.

§ II. Da questo punto di vista va considerata, per non smarrirsi, la quistione tanto dibattuta delle differenze, che dal punto di vista scientifico si possono assegnare tra la morale e il diritto. Occorre prima di tutto notare, che una separazione assoluta non si può stabilire; molte prescrizioni della morale sono anche giuridiche, sebbene non sia esatto affermare con l'Ahrens, che tutto ciò che il diritto prescrive sia anche prescritto dalla morale. Molta parte di ciò che spetta p. es. alla materia delle contravvenzioni, o alle forme procedurali non trova corrispondenza nelle prescrizioni della morale, sebbene sia vero che anche la morale comandi di rispettare quelle prescrizioni, che, non derivano direttamente da essa. Reciprocamente il diritto estende le sue prescrizioni anche a precetti morali, p. es. alla fedeltà coniugale; ovvero toglie valore giuridico alle obbligazioni immorali, come l'alienazione della propria libertà.

Si vede dunque che tra morale e diritto, sebbene ci sia una identità fondamentale, non si può stabilire una coincidenza totale, e non si può affermare che il diritto sia, quanto al suo contenuto e integralmente, una parte della morale. Il diritto sarebbe quella parte della moralità che più direttamente interessa la cooperazione sociale. Questo concetto è espresso nella nota sentenza, che morale e diritto sono come due cerchi concentrici, ma di raggio diseguale, e che quindi la morale ricomprende in sè il diritto. Si è aggiunto in sostegno di questa teoria, che storicamente l'àmbito del diritto ha variato sempre rispetto a quello della morale, comprendendone una parte maggiore o minore, in guisa che il diritto è apparso come una forma adatta a rivestire un contenuto mutabile. Ciò è vero: il diritto ha avuto fini religiosi, ha avuto, come in Grecia, il fine di educare gli uomini alla virtù. Pure il fatto più rilevante offerto indubbiamente dalla storia è che il

Digitized by Google

diritto si è progressivamente differenziato da tutte le altre norme di condotta. Esso si è andato limitando man mano alla funzione di garenzia della vita sociale, ha preso per suo contenuto quello che i giuristi tedeschi hanno detto il *minimo etico* indispensabile al funzionamento della cooperazione sociale. Ora in questa teoria ci è gran parte di vero, ma pare necessario ammettere che accanto al *minimo etico* ci può essere ánche quello che è tale accidentalmente. Tutto quello che essendo richiesto, p. es., dalla comodità, dall' igiene, dalle condizioni varie dell'esplicazione dei pubblici servizii, dai singoli fatti di incontro delle azioni individuali nella vita sociale, anche in quello che è moralmente indifferente, può essere oggetto di comando o di divieto. Anche in tal caso il comando o il divieto hanno per sè la sanzione superiore della morale, ma indirettamente, e sotto condizioni empiriche e contingenti, che possono variare, variando relativamente anche la norma.

Ma contro l'inclusione del diritto nella morale si sono mosse due obiezioni principali. L'una, che il diritto non si occupa se non che della conformità esteriore dell' azione alla legge, mentre la morale esige la conformità interna, la volontà del bene pel bene; l'altra, che ci è, o che ci può essere contraddizione tra il diritto e la morale.

La prima obiezione deriva da un carattere differenziale del diritto dalla morale, che in fondo è vero, ma che, se è espresso in quella forma recisa ed assoluta, dà facilmente nel falso. Diritto e morale, come quelli che sono modi della conformità della volontà individuale alla universale e razionale, riguardano l' azione da due punti di vista che si integrano. Non si può dire difatti, che il diritto non riguardi punto l' intenzione: ciò evidentemente non è vero nel caso del delitto, nel quale il dolo è un elemento essenziale, ed è ricercato in tutte le sue gradazioni, dalla semplice colpa o imprudenza fino alla premeditazione. E negli stessi negozii civili non è solo il fatto esteriore quello che si considera, ma si cerca se esso fu ef-

Digitized by Google

fetto di libera determinazione o di inganno, di violenza o di errore. Ma quello che deve tenersi presente è che, nella sfera del diritto, la ricerca dell'intenzione non serve per apprezzare il valore morale dell'azione, ma quello della sua temibilità, o della sua integrità e compiutezza nella realtà esterna; e più in rapporto ai terzi e alla sicurezza sociale, che in rapporto all'agente. Un omicidio preterintenzionale non costituisce per la vita sociale una minaccia così grave come un omicidio premeditato. E, mentre la società è sicura, se le obbligazioni derivano dalla volontà consapevole di chi le contrasse, perde ogni sicurezza se la violenza e l'inganno giungono a sostituirsi ad essa. Invece la morale mira essenzialmente all'intenzione, non perchè le sia indifferente il fine della sicurezza sociale, ma perchè, valutando il pregio dell'azione in sè stessa, e rispetto alla volontà dalla quale emana, considera un momento superiore della volontà agente, che è anche una garenzia superiore dello stesso interesse sociale. La morale valuta nell'azione l'agente, la sua qualità etica. Mira ad una perfezione ideale, che rende inutile la coazione, e, consistendo nella identificazione della volontà col bene, ripugna alla coazione come sanzione amorale.

La teoria che ora abbiamo combattuta in quello che ha di eccessivo e perciò di falso, ammette come conseguenza che, potendo un'azione giuridicamente buona essere immorale (l'obbedienza alla legge *metu legis*), è data con ciò solo la possibilità della contraddizione tra la morale e il diritto. Conseguenza erronea, perchè la minaccia della legge mira allo stesso fine della sanzione morale, la subordinazione della volontà individuale all'universale; e solo è una forma di sanzione inferiore, che ha pure il benefico effetto di educare la volontà ad accogliere la forma pura della moralità. Ma la tesi della contraddizione possibile tra il diritto e la morale è stata sostenuta anche dal punto di vista del contenuto dell'azione. Si è cioè affermato, che il diritto può accordare delle pretensioni garentite da sanzioni le quali potrebbero essere immorali.

Digitized by Google

Mettiamo prima da parte le contraddizioni transitorie che la storia presenta sempre quando una morale progredita entra in conflitto con un sistema giuridico persistente per inerzia. Appunto perchè transitoria, la contraddizione non è essenziale; e certo non ragionerebbe bene chi adducesse per esempio di diritti immorali la schiavitù o la ferocia del diritto di guerra nei tempi antichi ed anche nei recenti. Ma si sostiene che, oltre alle contraddizioni transitorie, ci siano le permanenti; che il diritto cioè debba talvolta vietare quello che la morale comanda, o permettere quello che la morale vieta. Se non che la prima parte dell'affermazione non par possibile di provare con esempii, che siano prescrizioni di diritto permanenti, e conseguenze di principii razionali del diritto. Non così la seconda, la quale pare trovi molte conferme in quello che è stato detto il *jus datum sceleri*. Per es. il diritto del creditore, che può essere anche inumano, o l'esecuzione di una sentenza inappellabile immorale, ottenuta da un giudice immorale o incapace. Ma si deve notare, che nei casi enunciati non si ha un comando giuridico contro un divieto morale, ma solo una facoltà, che si può non esercitare, *nemo suo jure uti cogitur*. Inoltre la garenzia della legge non è data in questi casi ad un diritto che la legge stessa consideri come immorale; vale il principio *res judicata pro veritate habetur*, ed anche quando tutti i mezzi di riforma di un giudicato furono espletati, la legge umana non può assicurare mai completamente dalla umana fallibilità e malvagità. Nè mai l'usura è garentita dalla legge, ma il diritto legittimo del creditore in quei limiti che le condizioni sociali permettono di assegnare. Se l'usura infierisce sotto la protezione della legge, tosto la legge si modifica conformemente alla morale. Le frasi, *summum jus summa injuria*, *dura lex sed lex* indicano, la prima la necessità di mitigare la rigida formula del diritto con l'equità; e la seconda appunto la rigidità necessaria della formula del diritto, quando per ragioni di convenienza sociale la sua mitigazione non può essere ammessa. Ambe-

Digitized by Google

due indicano il carattere del diritto di essere preciso e rigido nelle sue formule, e di doversi queste adattare o no, secondo le circostanze, alla varietà infinita dei casi considerati.

Dunque vera e propria contraddizione non ci è; anche perchè il diritto e la morale non sono la stessa legge che dà comandi e divieti contraddittorii. Sono due norme di condotta che si sono venute differenziando, perchè adempiono due funzioni sociali diverse bensì, ma concorrenti. Il diritto si limita a prescrivere le norme della condotta che sono necessarie per la cooperazione sociale, garentendo questa dalla volontà dei malvagi. Quindi deve garentire l'esercizio dei diritti necessarii per mantenerla, accordando pretensioni e determinando le sanzioni relative; ma deve abbandonare ad una norma più alta di formare la coscienza pratica, e la volontà come fonte delle azioni in generale. Non è un'imperfezione del diritto questa, è una conseguenza necessaria della diversa funzione da esso esercitata, la quale non solo non è separata, ma è connessa con la funzione superiore della morale, ed è da essa informata ed integrata. Quello che non si può ammettere, è che ci possano esser due *norme imperative* delle azioni contraddittorie tra loro. Le norme utilitarie, eudemonistiche, e quindi anche le economiche, dell'azione possono contraddire alle imperative, ma non hanno rispetto a queste nessuna autonomia. Due norme imperative non si possono contraddire, perchè il rispetto dell'una sarebbe offesa all'altra, e la coscienza pratica stessa ne sarebbe minata, anzi distrutta.

La differenza essenziale del diritto dalla morale sta quindi nella funzione protettiva della vita sociale che il diritto compie. Questa funzione, per essere compiuta bene, dev'essere contenuta nei limiti della necessità sociale, e deve essere insieme rispettosa della libertà ed autonomia della coscienza morale, ed educatrice di questa con la disciplina alla quale assoggetta le volontà. Invece la moralità è la perfezione dell'attività pratica, la sua maggiore

Digitized by Google

idealità per questo, che in essa la volontà deve essere nella sua intima essenza volontà della legge e del bene.

Ciò posto, che la linea di demarcazione del diritto dalla morale sia storicamente mobile è naturale. Pur essendo il principio identico, può la funzione protettiva del diritto avere esigenze diverse in luoghi e tempi diversi. Il diritto mira principalmente alla società, subordinatamente all'educazione morale dello spirito; ed anche questa prosegue in vista della maggiore sicurezza, della maggiore spontaneità, e della maggiore perfezione della vita sociale. La morale invece riguarda essenzialmente la coscienza del soggetto agente, esige l'adesione libera e piena di questa alla legge razionale della condotta. Perciò non è meraviglia che i dominii della morale e del diritto si siano spesso e variamente identificati o separati, e che la sfera del diritto ora si sia estesa a nuovi dominii, ora abbia abbandonato gli antichi. Ma sempre in queste variazioni ha obbedito ad un principio direttivo; regolare ciò che si mostrava progressivamente necessario alla convivenza e alla cooperazione sociale; ritrarsi da tutto quanto pareva sempre più chiaramente pertinente al dominio della coscienza e della libertà del soggetto. A misura che la vita sociale diventa più complicata e più complessa, a misura che certe attività dello spirito acquistano un'estensione sociale che prima non avevano, e richiedono delle condizioni di esistenza e di sviluppo, che solo la società può dare, la sfera del diritto si estende a regolare rapporti che prima erano lasciati alla morale. Così ora il diritto regola l'istruzione, la conservazione del patrimonio artistico, limita l'azione della Chiesa, e impone le sue prescrizioni sulle assicurazioni operaie, sulle ore di lavoro, sulla disoccupazione ecc. E inversamente, a misura che la volontà individuale acquista un'educazione sociale più progredita, si produce quella progressiva conquista delle libertà individuali, che sono l'essenza del soggetto morale, libertà personale, di coscienza, di opinione, di stampa, di propaganda ecc.

Digitized by Google

§ III. Da questo carattere distintivo fondamentale derivano tutti gli altri, prevalentemente formali, che gli scrittori, da Tomasio in poi, riconoscono. Uno di essi è che il diritto è una norma assai più determinata della morale (Smith, Bentham, Bain). Le leggi, la giurisprudenza, la consuetudine contengono prescrizioni precise; e, quando insorga dubbio, il pronunziato del magistrato deve risolverlo e dettare la norma esatta. Il diritto, essendo quella parte della norma imperativa della condotta, che è imprescindibile per la vita sociale, deve essere il più determinato che è possibile. Di qui la tendenza alla codificazione, a diventare il diritto *legge scritta*; sebbene questo carattere sia puramente esterno. Invece la morale, meno nelle leggi più generali, dà luogo a discussioni, non ha norme fisse pei casi particolari, onde sono possibili talvolta i più dolorosi conflitti della coscienza. Ma ciò non costituisce un difetto, bensì un pregio della morale, in quanto ammette l'iniziativa individuale nel progresso morale.

Un secondo carattere differenziale derivato è che il diritto è bilaterale, (Rosmini, Mill, Bain), impone cioè obblighi e crea pretensioni corrispondenti; la morale invece impone modi di agire, ma non attribuisce le pretensioni correlative. P. es. l'obbligo giuridico di somministrare gli alimenti crea in coloro, a cui favore è stabilito, una pretensione corrispondente; non così l'amore del prossimo o la privata beneficenza, i quali sono doveri, a cui non corrispondono pretensioni. Anche questo carattere differenziale, e l'altro della reazione sentimentale più energica, che accompagna le violazioni del diritto in confronto di quelle della morale, (su cui ha tanto insistito lo Stuart Mill), dipendono dalla stessa causa; che il diritto è una funzione di garenzia, è la base necessaria del vivere civile. La frase, *diritti imperfetti*, con la quale si sogliono indicare i diritti, dei quali non si può esigere il riconoscimento, è contraddittoria, perchè una pretesa non esigibile non è un diritto. Al diritto corrisponde nella vita sociale un'organizzazione definita, che prosegue la sua attuazione; la morale non ha altro appoggio che le sanzioni della coscienza.

Un altro carattere differenziale ammesso dalla generalità degli scrittori, implicato dal principio alla fine in ogni dissertazione intorno al diritto, è che il diritto è *coercitivo*, e la morale invece è *meritoria*. Pure questo carattere non può considerarsi come primario, bensì come conseguenziale o derivato dall'essere il diritto la condizione necessaria e la garenzia della cooperazione sociale. Ma la coercizione non è soltanto e necessariamente fisica. A mi-

Digitized by Google

sura che la *convinzione giuridica* e il *carattere giuridico* si vanno sviluppando, si giunge al punto che la coercizione fisica rappresenta l'eccezione, e non la regola. Anzi si può dire, che, se rappresentasse la regola, la società non si potrebbe mantenere. La coercizione fisica rimane teoricamente per tutti, ma praticamente per quelli che non hanno progredito abbastanza, per quelli che sono imperfettamente adattati alla vita sociale, o che subiscono dei ritorni parziali allo stato di imperfetto adattamento. Come corollario della necessità imprescindibile del diritto per la società, la coercizione si estende fin dove può, perchè anche nella sfera del diritto non è completamente attuabile. Così non è nella sfera del diritto internazionale, dove manca il potere superiore; non è rispetto all'investito o agl'investiti della sovranità nell'esercizio della parte di potere sovrano ad essi attribuita. I doveri di assistenza nella famiglia, di devozione allo Stato, possono essere colpiti negli atti esterni che li violano, ma non hanno sanzione coercitiva rispetto al sentimento che li anima, e al grado di cooperazione che potrebbero richiedere. Ma pur riconoscendo i limiti di fatto, (chè tali sono quelli indicati, ad eccezione dell' ultimo, che deriva dalla continuità del diritto con la morale), si deve riconoscere che la coercizione è inerente al diritto, sebbene ne sia un carattere derivato e secondario, non primario e definiente. Essa è come l'*ultima ratio* del diritto, dove è possibile; e rimarrebbe come possibilità, come nota derivata dalla necessità della sua realizzazione, anche nell'ipotesi di una società, nella quale l'adattamento giuridico fosse così perfetto da abolirla di fatto. Idealmente è un carattere del diritto per sè, e quindi non spetta all'individuo di attuarla, ma all'organo supremo del diritto che è lo Stato. Sebbene sia sussistita nei tempi primitivi, l'*autodifesa* non è più ammessa nel progresso del diritto; e si deve riconoscere che l'attribuzione della difesa del diritto allo Stato è una tendenza rivelata dalla storia delle istituzioni giuridiche, e lo stadio terminativo a cui essa è indirizzata. Ma la necessità della coercizione acquista nuova conferma dal fatto, che, dove manca la difesa dello Stato, sia stabilmente, sia transitoriamente, essa sussiste o rivive come funzione individuale nell' *autodifesa* dei tempi primitivi, nella *legittima difesa* dei moderni. Anche il diritto internazionale, più che una negazione, è una conferma; perchè esso rappresenta una parte del diritto che è ancora nel periodo di formazione, e col valore attribuito alle sentenze arbitrali, rivela nella sua tendenza la sua natura giuridica. La rivela anche nel

Digitized by Google

fatto, che, dove manca questa forma di coercizione, la difesa del diritto si attua nella forma individuale dell'autodifesa, di una società contro un'altra, cioè con la guerra. Ma sempre bisogna tener presente che la coercizione è un carattere derivato. Il Bentham, che con un'analisi penetrativa ha mostrato, che pei doveri puramente morali non ci può essere coercizione, perchè produrrebbe più male che bene, ha voluto farne il carattere essenziale di distinzione del diritto dalla morale; ma non ha badato che il diritto è munito di sanzione perchè è la condizione necessaria della cooperazione sociale, cioè perchè è diritto per una intrinseca sua qualità, ed ha in ultimo il suo fondamento nella morale, ma non è diritto perchè è armato di coercizione. Sempre, come potere dato alla volontà rispetto alle condizioni necessarie della vita sociale, il diritto partorisce l'azione, che è il mezzo di farla valere, mediante il potere sociale, e quando questo non si può invocare, nella forma individuale dell'autodifesa.

Molti scrittori, dal Tomasio al Kant e allo Spencer, hanno creduto di poter affermare che un carattere distintivo del diritto della morale è anche questo, che i precetti giuridici sono negativi, e positivi invece quelli della morale. La ragione principale che ha fatto sostenere questa tesi è che, essendo il diritto la regola delle libertà cooperanti, il suo fine proprio è di impedire gli attriti reciproci, le invasioni dell'una sull'altra, e però le sue prescrizioni sono principalmente di non fare, di non ledere altrui. E in generale si può ammettere che la maggior parte dei precetti giuridici si possono riportare al principio del *neminem laedere*. Ma, accanto a questo, i giureconsulti romani ammettevano come essenziale l'altro principio del *suum cuique tribuere*. E in verità, se il diritto è un sistema di norme generali obbligatorie, eventualmente coattive, che lo Stato fa valere per garentire l'esistenza della società, e quindi la possibilità di conseguire tutti i fini umani superiori che da essa dipendono, non si vede come i suoi precetti potrebbero essere di loro natura negativi. In realtà, essi sono divieti, ma anche comandi. L'osservanza dei patti, l'assistenza famigliare, quella degl'intraprenditori verso gli operai, l'assistenza pubblica, la tutela dei folli e dei minorenni, il servizio militare, il pagamento delle tasse, l'esercizio obbligatorio di talune funzioni pubbliche, sono comandi positivi. Dunque il diritto non è soltanto limitativo e negativo, è anche principio di subordinazione, di integrazione delle opere nella vita sociale.

Digitized by Google

§ IV. Se ora dall'esame dei caratteri differenziali passiamo ad esaminare in qual rapporto stiano il diritto e la moralità, non possiamo determinarlo se non che richiamando la legge di sviluppo del diritto. Questo è la regola della cooperazione delle libertà nella vita sociale. Il suo fine immediato è la garenzia della cooperazione, il mantenimento della solidarietà sociale. Da principio, per l'imperfetto adattamento dell'individuo alla vita sociale, il fine della solidarietà s'impone in guisa, che il proseguirlo accade con le maggiori limitazioni della libertà. Ma la stessa disciplina del diritto diventa a poco a poco educatrice della libertà; e ciò risulta evidentemente dalla storia del progresso giuridico, il quale consiste essenzialmente nell'aumento progressivo della coscienza della libertà. L'ordine giuridico è l'ordine della vita e dell'azione svolto tra il principio, che è di essere la regola imperativa delle libertà cooperanti, e il fine, che, è la creazione progressiva della società dei liberi. Perchè l'individuo raggiunga i suoi fini occorre che la sua attività si congiunga a quella degli altri nella vita sociale, essendo questa causa di maggiore perfezione nelle parti come nel tutto. Come lo svolgimento delle libere individualità è causa di una più perfetta organizzazione sociale, così questa è causa di un migliore sviluppo dell'individuo. E, come la lotta tra l'individualismo e la solidarietà caratterizza la storia dello sviluppo della vita sociale, così il tipo ideale di questa è quello nel quale il massimo di libertà nelle parti si accorda col massimo di solidarietà nel tutto. Siccome è un carattere necessario del diritto l'obbligazione coercitiva, il carattere di esteriorità dell'azione, così la solidarietà incontra un limite nella libertà, e questa risorge contro ogni eccesso della coazione, e non ammette i limiti se non nella misura nella quale sono necessarii per la cooperazione. Il limite della libertà non può essere dedotto da altro criterio che da quello della solidarietà. E questa non dev'essere limitatrice della libertà se non se e nella misura nella quale l'educazione della libertà non è ancora

Digitized by Google

giunta al punto, che essa si limiti da sè stessa. Solidarietà e libertà sono le potenze creatrici nell'ordine dello spirito. Se sono separate, possono poco o nulla, equilibrate, sono i grandi propulsori dell'incivilimento. Il diritto, riferendosi all'esistenza e alla manifestazione delle libertà nella loro azione reciproca, nei limiti nei quali interessano l'esistenza e la cooperazione sociale, nel minimum per esse indispensabile, è indirizzato ad educare la libertà, a sorreggerla, ad emanciparla. Ma appunto perciò, appunto perchè è relativo ad una forma imperfetta di esistenza della libertà, ha per suo fine immediato l'assicurazione della solidarietà, per suo fine mediato la libertà. Concede la libertà nella misura nella quale essa non può essere dannosa alla solidarietà.

Come educazione della libertà, il diritto è scala alla moralità. Nei confini del diritto la solidarietà è un limite mobile bensì, ma non superato. Il progresso del diritto consiste nella restrizione progressiva del limite, o, più propriamente e idealmente, nel progresso della coscienza della libertà come principio d'azione. Ma non bisogna intendere il passaggio dal diritto alla morale come un avvenimento storico. Quello che è vero storicamente è la progressiva distinzione e separazione delle norme di condotta, e la limitazione progressiva della norma coercitiva (giuridica). Il passaggio dal diritto alla morale è ideale, è la forma razionale ed eterna, di cui il progresso storico è sempre un'applicazione e realizzazione imperfetta. Il diritto ha in sè come momento suo essenziale l'esteriorità del limite. La libertà limite di sè stessa non è più l'ordine giuridico, è l'ordine morale.

Da tutta questa analisi delle differenze tra il diritto e la morale si possono ricavare i caratteri di questa, considerati in rapporto alla *legge*, all'*azione*, alla *coscienza*. Rispetto alla prima, l'Etica è la scienza delle leggi delle azioni umane volontarie, e, propriamente, di quelle che hanno carattere obbligatorio ed imperativo incondizionatamente, delle leggi che concernono l'operare dell'uomo

Digitized by Google

come essere razionale e sensitivo insieme, che suppongono in esso la possibilità di conformarsi o no alle loro prescrizioni, e che richiedono la conformità intenzionale e voluta delle azioni, perchè queste abbiano carattere morale. Rispetto alle seconde, l'Etica riguarda le azioni, sottoposte ad una legge imperativa ed incondizionata, in tutta la loro estensione. Mentre il diritto ha per fine essenziale la cooperazione sociale, e si occupa delle azioni solo in quanto la interessano, la morale è la regola delle azioni umane in rapporto a tutti i termini possibili di esse, semprechè siano tali che abbiano quel rapporto alla legge che si è testè indicato. Quindi si estende alle azioni umane considerate in rapporto al soggetto agente, agli altri uomini, ed anche a Dio, a tutta la natura senziente, e all'inanimata in quanto si riferiscono all'uomo, e concernono la sua natura morale, e la legge della sua volontà, e sono indirizzate a conseguire il bene e ad eliminare il male. Finalmente, rispetto alla coscienza, siccome l'Etica riguarda l'azione in quanto può essere riportata ad una legge universale, in quanto è determinabile da ragioni che sono principii, essa è l'unità della coscienza *umana* rispetto alle azioni. Perciò si dice bene che essa è *lo spirito come mondo.* Il diritto è sempre più o meno limitato dalle condizioni di tempo e di luogo; la morale, (almeno in idea se non in fatto), abbraccia l'umanità. Nell'antitesi evolutiva dello spirito, il diritto rappresenta ancora e sempre il momento dell'universalità e dell'individualità imperfettamente conciliate, e ancora in lotta fra loro; la morale è il momento della perfetta conciliazione, dell'adeguazione della coscienza individuale all'universale, della legge fatta persona.

Digitized by Google

SEZIONE I.

La coscienza morale.

CAPO V.

I GIUDIZII VALUTATIVI MORALI.

§ I. La moralità si distingue dal diritto, perchè richiede la volontà del bene, l'unità della volontà con la legge. Non la sola conformità di fatto dell'azione alla legge costituisce la moralità, ma l'adesione della coscienza e della volontà. La sfera del diritto è la sfera dell'*obbedienza morale*, nella quale la legge dev'essere obbedita, anche se non è voluta, anche con la coazione, come una necessità che conserva le tracce della necessità naturale; la moralità è invece la sfera della libertà, alla quale la stessa educazione della coscienza e della volontà mediante il diritto eleva lo spirito. Ciò posto, come accade questa unificazione della coscienza e della volontà con la legge? La legge dell'azione è il contenuto della coscienza e dell'intelligenza, è la norma che l'intelligenza dà alla volontà, e, come ogni legge, si formula in un giudizio. Ma di giudizii si possono distinguere due specie. Il giudizio di cognizione, che Kant disse anche giudizio *determinante*, il quale concerne l'essere dell'oggetto, e afferma una proprietà che l'oggetto ha di per sè stesso, e senza rapporto a un interesse del soggetto quale che sia. L'altra specie di giudizii è quella che diciamo di *valutazione*, e che Kant disse di *riflessione*: i quali non aggiungono nulla alla conoscenza di quello che la cosa è per sè stessa, ma la considerano secondo il rapporto che essa può avere rispetto al soggetto, ad un interesse di questo nella realtà. Questo rapporto, e quindi il giudizio valutativo, dipendono da un'indicazione spontanea o riflessiva del soggetto, da una reazione dello spirito all'azione che l'oggetto esercita

Digitized by Google

su di esso. Queste reazioni valutatrici possono essere di varia natura, spontanee pel sentimento, riflessive per la ragione; ma sempre importano una certa azione dell'oggetto, o di un nostro o altrui atto o fatto sopra noi stessi.

Le valutazioni che la sensibilità suggerisce alla intelligenza sono tutte fondate sul sentimento; e sono di *valore* se determinate dal piacere, e di *disvalore* se determinate dal dolore. Al di sopra della valutazione *sensitiva* sta la valutazione *estetica* (bello, brutto); perchè questa deriva in generale dalla corrispondenza che noi scorgiamo tra il *fantasma* e l'*idea*, che vediamo rivelata in esso, e quindi dal libero gioco e dall'armonia che si stabilisce tra la fantasia e l'intelligenza. Inoltre, mentre il piacere e il dolore sensitivi eccitano necessariamente la tendenza, hanno cioè un valore pratico, la valutazione estetica si esaurisce nella contemplazione, ed è indifferente all'esistenza reale del suo oggetto. Un'altra specie di giudizii valutativi sono i *teleologici*, che attribuiscono valore agli oggetti, secondo la loro adeguazione al fine. Noi diciamo *migliore* o *peggiore* una cosa, secondo che risponde più o meno bene al fine al quale serve, o può servire. Così giudichiamo migliore quello stato fisico-chimico di un pianeta che è più adatto allo sviluppo della vita su di esso; migliore quel meccanismo che meglio risponde al fine pel quale fu costruito; migliore quell' organo che meglio risponde alla sua funzione. I giudizii valutativi di ordine morale riguardano esclusivamente le azioni nella loro origine soggettiva, volontaria ed intenzionale, e le giudichi buone o cattive secondo che derivano da una volontà che è volontà della legge o volontà contro la legge.

La valutazione morale suppone l'uomo abbandonato alle proprie forze spirituali nella direzione delle azioni, e perciò il problema che si presenta sulla soglia dell'Etica è quello dei *valori umani*, il quale, rispetto all'azione, è lo stesso problema morale, ma considerato dal punto di vista psicologico. Chi è che valuta? il sentimento, il desiderio, o la ragione? La valutazione morale è soggettiva o ogget-

Digitized by Google

tiva? Se il giudizio valutativo non è un giudizio oggettivo di cognizione, ma un giudizio di valore o di disvalore dell'oggetto in rapporto al soggetto, un giudizio determinato dalla maniera di reagire di questo all'azione di quello, può parere a prima vista, che il fondamento ultimo di siffatti giudizii non possa essere che solo e sempre di natura soggettiva. Tale è il punto di vista dal quale si sono collocati molti recenti scrittori di teorie morali, rinnovatori, sotto forme mutate, di teorie già antiche, e che avevano fatto la loro prova nella storia delle dottrine morali, (teorie edonistiche ed eudemonistiche, la scuola inglese del sentimento nella fine del sec. XVII e nel XVIII). Gioverà studiare dunque la moderna teoria dei giudizii valutativi morali, non solo perchè è la forma contemporanea delle teorie morali, ma anche per due altre ragioni più importanti. Perchè l'esame dei giùdizii valutativi apre la via alla filosofia morale; e perchè i giudizii valutativi spontanei formano la coscienza morale, che può considerarsi come la loro sistemazione naturale, ed è il precedente e la base di una dottrina morale in senso proprio. Sotto il primo rispetto la quistione dei giudizii valutativi, se di sentimento o di ragione, se biologici o voluntaristici, è come l'introduzione ai principii dell'etica, e finisce per determinarne la qualità; sotto il secondo essi costituiscono la coscienza morale e il costume. Ora le dottrine morali rispecchiano sempre, più o meno, la coscienza morale dell'epoca nella quale fioriscono, e sono più o meno la giustificazione della medesima. E a molti è parso che la filosofia morale non potesse essere altro che la ricerca delle leggi che presiedono alla formazione del costume, e la scienza del costume come fatto, e delle vicende o del progresso che ne rappresentano la storia. Studiamo dunque le recenti teorie dei valori; esse si distinguono secondo i punti di vista indicati; e però la prima teorica che dobbiamo esaminare è quella che pone il fondamento dei giudizii valutativi nel sentimento.

Digitized by Google

§ II. Le teorie che inclinano a porre per base dei giudizii valutativi le energie sensitive, affettive o appetitive, dell' umana natura, si ricollegano sotto un certo rispetto alla teoria dei valori che è propria dell'economia. In economia si distinguono il valore soggettivo e l'oggettivo. In senso soggettivo le cose hanno valore in quanto o servono direttamente alla soddisfazione dei nostri bisogni, (valor d' uso), o mediante esse si possono acquistare altre cose, che servono alla soddisfazione dei nostri bisogni. Però le cose di cui si tratta debbono essere di quantità limitata; se fossero di quantità illimitata, come, ad es., l'aria e la luce, se qualunque quantità di esse, usata o perduta, potesse essere sostituita illimitatamente da una quantità equivalente, le cose, pur essendo utili e necessarie, non avrebbero valore dal punto di vista economico. Il valore in senso oggettivo è la relazione di permutabilità delle cose aventi valore economico, e propriamente la misura di questa permutabilità, cioè la quantità che si può ottenere di una cosa cedendo l'altra in cambio. E poichè il mezzo degli scambii è la moneta, il valore di permutabilità dicesi prezzo. Ma è bene fermar questo, che tanto il valore soggettivo, quanto l'oggettivo sono in fondo soggettivi, derivano cioè dal rapporto delle cose ai bisogni, poste come limitate le quantità delle prime e dei secondi. I bisogni degli uomini sono illimitati nel numero, ma limitati nella capacità; basta sempre una quantità di cose per soddisfarli. Più il bisogno è naturale (fisiologico) e più il limite è nettamente segnato. Più è artificiale, e più il limite è elastico. Si può indicare facilmente la quantità di pane e di acqua necessaria per estinguere la fame e la sete di un uomo, non si può dire la quantità di bevande alcooliche necessaria per estinguere il bisogno di un ubbriacone, o il numero di cavalli di cui uno sportman si accontenti, o i metri di trine e la quantità di gioielli desiderati da una donna elegante. Pure anche questi bisogni sono limitati.

I bisogni si moltiplicano con l'età dal bambino al giovane; e si moltiplicano nelle società con l'incivilimento; anzi questo può essere misurato anche dall'accrescimento dei bisogni. Nascono i nuovi isolatamente, e poi si propagano per imitazione, e si fissano per abitudine, e per eredità. Così la classe operaia ha oggi bisogni che prima non aveva; e il riportarla indietro è impossibile e, se fosse possibile, non sarebbe senza danno.

Ma più strettamente che al bisogno, il valore economico è relativo al desiderio. Le cose hanno valore per noi in quanto le

Digitized by Google

desideriamo, ed hanno maggiore o minor valore in ragione del desiderio maggiore o minore che ne abbiamo. Dire che l'oro ha valore maggiore dell'argento, è dire, che, per una ragione o per l'altra, è più desiderabile di questo. Se il bisogno, e quindi il desiderio, sono permanenti, il valore è permanente; se si spengono, il valore non esiste più. Per es., gli oggetti creati dalla moda, gli specifici di moda, i libri, i quadri, gli oggetti d'arte a cui non si guarda più. Ma, se si sveglia il desiderio del collezionista, dell'antiquario, anche le cose morte riacquistano valore. I valori mutano come i desiderii. Per un affamato, un pezzo di pane è un tesoro, ed Esaù vendè la primogenitura per un piatto di lenticchie; per chi è sazio il cibo non vale. L'acqua ha un gran valore nel Sahara; ne ha uno assai mìnimo nelle città provvedute sufficientemente di acquedotti e fontane; ne ha uno negativo nei siti paludosi, perchè si paga per sbarazzarsene. Legato al desiderio, il valore ne segue la sorte.

L'idea di valore inchiude quella di preferenza e di scelta, quindi suppone una comparazione tra due o più cose. Quell'idea è come quella di grandezza o di peso. Dire che una cosa vale non avrebbe senso, se non si potesse dire che vale più o meno di un'altra. La comparazione è sottintesa anche quando non è espressa. Se diciamo che una cosa ha grande valore, ci riferiamo alla moneta o alla scala dei valori; così come quando diciamo che il piombo è pesante, ci riferiamo alla scala del peso dei metalli. Ma l'idea di valore è anteriore allo scambio, e il paragone non suppone che due desiderii in concorrenza. Se immaginiamo Robinson Crusoè sbarcante solo nell'isola deserta, e posto dallo stato precario del mare nella necessità di scegliere le mercanzie da ritirare, è evidente che egli deve fare, (indipendentemente da ogni idea di scambio), una classifica dei loro valori unicamente in rapporto ai desiderii che eccitano in lui. Ma nella vita civile lo scambio, che non è il fondamento ultimo, è però quello che determina più esattamente la scala dei valori.

Non si può dire che fondamento del valore sia l'utilità, come capacità di soddisfare i bisogni, perchè allora un bicchier d'acqua dovrebbe valere più di un merletto prezioso. E se si dice che è l'utilità congiunta con la rarità, si ritorna al punto dal quale siamo partiti, cioè alla capacità di soddisfare i bisogni e immediatamente e direttamente ai loro indici sostitutivi, ai desiderii. Una cosa rarissima, ma che non è oggetto di desiderio, non avrebbe valore.

Digitized by Google

Se il valore (economico) delle cose è una relazione di esse ai bisogni rappresentati dai desiderii, e se per una quantità grandissima delle prime è piccolissimo, e si avvicina a zero, e viceversa per una quantità piccolissima è grandissimo, si può dire in generale che è in ragione inversa. Quindi potremo chiamare valore finale o *marginale* il valore dell' ultima frazione di una ricchezza che soddisfi un bisogno e un desiderio. E invero ogni quantità di bene posseduto da un individuo si può decomporre in una serie di frazioni di utilità decrescente, secondo l'urgenza dei bisogni che soddisfa; il valore di un tal bene sarà determinato dal valore dell' ultima frazione utile, perchè è la privazione di questa che ci può interessare. Difatti, se si perde un'altra frazione qualunque, sarà sostituita dall'ultima; e se la quantità di bene cresce in modo che non si sappia che farsene, il valore diventa nullo. Perciò si spiega che il valore dell'oro per es. è assai superiore a quello del pane, sebbene questo soddisfi a bisogni assai più impellenti. In una città assediata il rapporto si potrebbe invertire, crescendo gradatamente quello del pane, e scemando corrispondentemente quello dell' oro. E poichè il valore dipende anche dalla importanza dei bisogni, (sempre per quantità limitate di cose adatte a soddisfarli), i valori marginali delle cose esprimeranno anche il momento di dubbio nel passare da una ad altra serie di valori. Siccome nelle permutazioni ciascuno attribuisce alla quantità della cosa che cede un valore minore della quantità della cosa che acquista, così la domanda persisterà fino a che questo minor valore raggiunga il minimum apprezzabile.

Una manifestazione importante del carattere soggettivo dei valori economici si ha nel rapporto tra l'offerta e la domanda. Per la domanda è evidente che la causa è il bisogno, ed anche la sua estensione ed intensità. Ma anche l'offerta, dovendosi proporzionare ai bisogni, è indirettamente determinata da questi. In generale il rapporto tra l'offerta e la domanda è inverso, ma non è tale *simpliciter*, perchè è soggetto a molte cause concomitanti. Però tutte le cause concomitanti sono parimente dipendenti dalla natura dei bisogni e dalle condizioni della loro soddisfazione. Una è quella della concorrenza tra *offerte rivali*, cioè aventi lo stesso bisogno come oggetto. Basta p. es. una diminuzione del prezzo della luce elettrica, (aumento di offerta), per produrre una diminuzione della domanda di gas illuminante. Che se il bisogno è tale che debba essere assolutamente soddisfatto, (generi di prima necessità), e non vi siano specie sostitutive, si ha il fenomeno

Digitized by Google

della specie che si dicono *anelastiche*, per le quali, come p. es. pel pane, l'aumento del prezzo, cioè la diminuzione dell'offerta, non produce che una piccola diminuzione della domanda. Ancora, se il paese è povero, la stessa domanda di sua natura anelastica, può diventare elastica; e allora la restrizione necessaria del consumo sarà a spese della buona nutrizione e sarà dolorosa. Allo estremo opposto, e sempre per la stessa ragione della soddisfazione dei bisogni, può accadere che la domanda degli oggetti di lusso si mostri anelastica. Per essi, ad esempio, una non grande diminuzione del prezzo non farà aumentare corrispondentemente la domanda, perchè le classi meno favorite non domanderanno, e viceversa un non grande aumento del prezzo non diminuirà corrispondentemente il consumo, perchè l'abitudine del bisogno s'imporrà malgrado il rincaro. Maggiore elasticità ha la domanda rispetto agli oggetti posti fra quelli di prima necessità e quelli di lusso, e sempre per la ragione che la soddisfazione dei bisogni ad essi corrispondenti si può più agevolmente allargare o restringere. Ma è sempre difficile dire una volta per tutte il grado di elasticità di un prodotto adatto a soddisfare un bisogno, perchè è difficile determinare corrispondentemente e l'intensità ed estensione del bisogno, e le maniere e i sostitutivi possibili della sua soddisfazione. Così per una merce di un pronto e rapido consumo, come gli abiti, accadrà che in un primo periodo di rincarimento il consumo se ne restringerà assai, servendosi i più di quelli che già hanno. Ma dopo, anche persistendo il rincaro, il consumo crescerà. Finalmente il fatto, che il valore che attribuiamo a una certa quantità di ricchezza è in ragione inversa della ricchezza che possediamo, è un'altra prova della soggettività dei valori economici: sebbene neanche in questo caso si possa dire che la ragione esattamente inversa sia l'aritmetica. Il milionario non attribuisce alla moneta lo stesso valore che il povero, il quale l'acquista faticosamente col lavoro. E il giocatore è in generale più sensibile alla perdita che al guadagno, perchè il guadagno è, in rapporto alla ricchezza posseduta, sempre minore della perdita; e si sa che il desiderio di rifarsi della perdita è spesso il più forte incentivo al giuoco, mentre chi ci ha guadagnato, contento com'è, più facilmente smette.

Il giudizio circa i valori economici è dunque soggettivo; è tale anche quello circa i valori morali? più precisamente, la domanda è, se i valori morali e i giudizii intorno ad essi sono di senti-

Digitized by Google

mento, di appetizione, di volontà, cioè soggettivi; ovvero se sono di ragione, e per conseguenza oggettivi.

§ III. Il punto di vista del soggettivismo nella teoria dei valori può essere brevemente espresso così. Come niente è in sè vero e niente è in sè falso, ma solo in rapporto ad una mente che l'apprende, così niente è in sè bello, buono, santo. Il mondo dei valori è il prodotto dello spirito, e non ha esistenza che in esso. Fuori di una coscienza valutativa non si può parlare di valore o di bene, se non per metafora. L'esplicazione perfetta della natura di un essere, ma che non sia dall'essere stesso nè compresa, nè apprezzata, nè voluta, è un fatto, non un bene che l'essere possieda e goda. La perfezione delle cose e l'armonia del mondo non è il bene delle cose e del mondo. Dovunque vi è traccia di coscienza valutativa, (anche negli animali inferiori), ivi è *realtà vissuta* del valore e del suo contrario. Ogni valore è un valore individuale, personale. Nella sfera dei valori non è possibile l'illusione, perchè ciò che l'io trova valevole è tale in quanto è lo *stato d'anima* che lo fa tale. Ma, se è così, in quale delle reazioni psichiche si deve cercare la fonte della valutazione? Qui la concordia dei soggettivisti cessa, e la teoria è variamente formulata. La prima è quella che considera il sentimento come la reazione valutatrice vissuta, la quale è causale rispetto alle altre tutte.

È bensì vero che la coscienza valutatrice è fatta di sentimenti e di principii in un tutto indistinto. Però se si analizza bene, si vede che il principio immediato ed essenziale della valutazione è il sentimento. Bene e male non sono tali se non perchè producono in noi stati piacevoli o dolorosi, i giudizii correlativi sono le forme intellettuali dei sentimenti; ed è il sentimento che dà valore al giudizio, perchè il giudizio teoretico puro non può che lasciarci indifferenti. Ogni bene è tale se ci fa passare da uno stato d'indifferenza ad uno stato di piacere, o se scema ed elimina un dolore; ed è più bene quello che ci to-

Digitized by Google

glie più male, o ci aggiunge più bene. Per contrario, ogni male è tale se ci fa passare da uno stato d' indifferenza ad uno stato di dolore, o se ci scema od elimina un piacere; ed é tanto più male quello che ci toglie più bene ed aggiunge più male. La psicologia c'insegna che la nostra azione va sempre necessariamente nel senso della nostra maggiore soddisfazione, sebbene questa non sia necessariamente di natura fisica e sensitiva. E forse ben si appone lo Storting, con la sua teoria dei *centri di sommazione* dei sentimenti, che sarebbero certi stati insieme emotivi ed intellettuali, nei quali consisterebbero propriamente i sentimenti morali, diventati per questa addizione e per questa connessione con l'intelligenza, (cioè con i risultati e con le indicazioni più generali dell'esperienza), i più forti. Col riprodursi di tali stati intellettuali, si rivivono i sentimenti morali; e se ciò non accade, si ha l'*insanità morale*, nuova prova che la vita morale consiste essenzialmente nel sentimento.

Anche l'idea di giustizia ha un fondamento affettivo, come ha dimostrato lo Stuart Mill nel libro sull' « Utilitarismo », dove ha fatto rilevare, che essa designa quella specie degli atti morali, che, interessando più vivamente la convivenza sociale, è oggetto delle più energiche sanzioni morali. Nè osta in contrario l'osservazione del Westermark, che ci sono atti giusti, come il pagare un debito o l'astenersi dal rubare o dall'offendere altri nella persona e nell'onore, che non ricevono approvazione; perchè questi stessi atti sotto l'aspetto negativo sono oggetto di energiche sanzioni di riprovazione.

È il sentimento che ci spinge ad operare secondo l'imperativo morale, e questo resterebbe senza effetto se l' impulso affettivo mancasse. Il sentimento è alla base tanto dell'idea di *valore*, quanto dell'idea di *dovere:* della prima è fondamento il sentimento di soddisfazione che ci procura un atto morale, della seconda è fondamento il sentimento di rispetto, che l'operare morale riscuote da noi. Ma, se l'atto morale è di quelli che si compiono spontaneamente, per impulso, e con poca o nessuna riflessione, non perciò il valore morale dell'atto è diminuito. Quello che diciamo *ideale morale*, non è altra cosa se non quella rappresentazione di

Digitized by Google

una maniera della condotta e della vita, della quale proviamo la maggiore soddisfazione, e perciò non sentiamo nessun impulso a mutarla. Forse non è esatto il *velle non discitur*, che Schopenhauer ha tolto da Seneca, e bisogna ammettere che l'attività rappresentativa e l'emotiva vanno connesse; ma bisogna anche badare che se si fa della morale una geometria, non si vede come essa potrebbe determinare l'azione.

Quelli i quali sostengono che la morale è oggettiva perchè riposa sulla vita sociale, sulle istituzioni nelle quali essa si esplica, sul costume che ne è il prodotto più generale, non riflettono che la morale abbraccia un più ampio giro di rapporti che non la vita sociale esterna, e che, sebbene sia vero che la vita sociale opera con le sue suggestioni, o più con le sue sanzioni proibitive, pure bisogna tener conto di due cose, che le suggestioni e le sanzioni sociali sono esse stesse fondate sul sentimento, e che in coloro che le accolgono esse sono essenzialmente uno stato emotivo analogo, una partecipazione affettiva, di cui chi l'ha può dire, *etsi coactus volui*. Un'altra difficoltà contro la teoria emotiva deriva dal *progresso morale;* si sostiene che questo non può derivare se non che dalla ragione, perchè i sentimenti come tali non mutano. Ma, se ciò è vero, non ci è dubbio d'altra parte, che ci è anche un progresso dei sentimenti morali; perchè questi si ingentiliscono sempre più, e diventano sempre più estensivi, allargandosi a poco a poco ad abbracciare l'umanità e tutto il mondo senziente: e ancora, non è dubbio che l'emozione vigorosa e vibrante delle anime dei riformatori morali ha avuto più efficacia della dottrina.

Come senza la sensibilità il mondo non è nè splendido, nè sonante, così senza il sentimento non è nè buono nè cattivo. Il giudizio di valore esprime il rapporto tra l'oggetto e lo stato sentimentale da esso destato. Quindi il preteso carattere oggettivo del valore non può significare altra cosa se non che la costanza nel sentimento e la sua conforme reviviscenza ideale. Questo sentimento, partecipato, diventa sociale, e il sentimento sociale è la base della moralità. I fatti morali, come nota il Baldwin, sono fatti di organizzazione, e l'universalità del sentimento morale dipende da questo, che esso è acquistato in comune, in guisa che, creato nella coscienza individuale operante nel mezzo sociale, va da essa alla coscienza sociale, e da questa ritorna a quella. Da ciò dipende il carattere *oggettivo* della morale; ma s'inganna chi crede che la teoria emotiva renda impossibile l'autonomia della

Digitized by Google

coscienza morale, perchè è appunto il sentimento quel *quid absolutum* che falsamente si proietta al difuori, ed è esso che muta l'essere in dover essere. Certo l'Etica non si può disgiungere dalla maniera di concepire il mondo, e l'uomo in esso, e non è senza verità il detto di Wolff: « Tenebrae in philosophia practica non dispelluntur, nisi luce metaphysica affulgente », ed è vero che lo scetticismo teorico produce lo scetticismo morale; ma, perchè i principii teorici diventino etici, debbono suscitare nella coscienza la reazione sentimentale appropriata. In morale le proposizioni fondamentali debbono essere anch'esse morali e non puramente teoriche. Uno stato o atto dell'intelligenza, come puramente tale, non è mai bene o male, è vero o falso. Se la moralità deve diventare l'essenza del carattere, la sostanza dell'io, se la virtù è, secondo la bella frase del Leslie Stephen, il passaggio dalla formola del comando, *fa questo*, all'altra, *sii questo*, ciò è possibile perchè il sentimento è ciò che vi è di più soggettivo, è la *soggettività soggettiva*, come disse l'Hamilton, ed è d'altra parte il fondamento delle morali valutazioni. Posto nell'intimo del soggetto tra l'azione che viene da fuori e l'azione che va al di fuori, il sentimento costituisce la ragione ultima dell'atto volontario. La pazzia morale è un fenomeno di sentimento, e la pedagogia sa bene che l'educazione dei sentimenti è il fondamento dell'educazione morale (1)

La precedenza del sentimento sulla ragione nei giudizii di valore si vede anche da questo, che il valore prima si *vive*, e poi si *conosce;* dunque il predicato dei giudizii di valore non ha origine intellettiva, ma deriva da una *valutazione vissuta*. Ciò è confermato dal fatto che il valore vissuto precede il valore conosciuto e giudicato, p. es. nel neonato, e che il piacere è buono per tutti prima che si sappia che è un'elevazione delle energie vitali, e anche contro il sapere che è a spese talvolta di queste energie. Se la sapienza cinica si sforza di provare che il dolore è indifferente, e se la religione dice che è un bene, la reazione valutativa protesta. Tutti i casi di *algofilia* non sono quello che la parola dice; perchè il dolore è ricercato per un momento di piacere che è in esso, e che, nell'atto nel quale è cercato, supera il dolore. L'eroe e il martire che salgono il rogo e il patibolo, lo fanno perchè la soddisfazione del loro atto può in essi più del

(1) Cfr. Bonucci, *L'orientazione psicologica dell'Etica e della Filosofia del Diritto*, cap. II.

Digitized by Google

dolore a cui vanno incontro. E il dolore è il male maggiore, perchè tutti i mali, compresi i morali, come la colpa e l'infamia, sono dolori; e perchè sono dolori, sono disvalori, non perchè colpa ed infamia. Se anche il dolore può essere accolto talvolta dal punto di vista utilitario, come mezzo, ciò accade per ottenere un bene maggiore, cioè una maggiore soddisfazione e piacere. Se il dolore è male, il piacere è bene. La distinzione tra il *bonum honestum*, il *bonum delectabile*, e il *bonum utile* non ha ragion di essere, e già lo stesso S. Tommaso disse che questa distinzione *non est per oppositas res, sed per oppositas rationes*. Quindi psicologicamente non ci è altra valutazione salvo quella immediata del sentimento.

§ IV. Ma, sebbene il principio che ogni valutazione, anche morale, derivi dal sentimento, sia stato riproposto oggi da molti che si sono occupati della teoria dei valori, rinnovando le vecchie forme dell'edonismo morale, antico quanto la morale filosofica, pure, ammaestrati dall'esperienza che questa dottrina ha fatto storicamente, quasi tutti i sostenitori di essa hanno cercato di modificarla. Perchè se la moralità è una certa organizzazione della condotta, è evidente che nessuna organizzazione può derivare dalle valutazioni edonistiche nella loro forma immediata, e quasi brutale. Perch,è se ogni giudizio valutativo è di sentimento, è quello che può essere, e nessuno potrà dimostrare a chi sente in un certo modo, che dovrà sentire in un modo diverso.

Quindi non è meraviglia se la teoria delle valutazioni etiche dal punto di vista edonistico, abbia sempre cercato di sollevarsi sulle indicazioni immediate del sentimento per disciplinarlo in qualche modo, sia ricorrendo come si faceva una volta alla qualità del piacere, o sottoponendolo alle regole della prudenza e del calcolo, sia trasformandolo in un'altra funzione psichica o in una sintesi di funzioni, nelle quali sarebbe però sempre il principio determinante.

Più strettamente fedele al criterio sentimentale si è mostrato chi non ammettendo come vero e reale giudice dei valori che lo spirito individuale, non ammette che valori (morali) individuali. Ma anche l'individualista, se vuol fare una teoria delle valutazioni morali, è costretto di generalizzare. Quindi taluno di essi ha parlato di *valori edonistici normali*, cioè di quei valori che sembrano tali agli *uomini normali*; e poichè questi sono la maggioranza degli uomini, i valori normali sarebbero quelli che sembrano tali, cioè valori, alla maggioranza degli uomini. Così non sarebbe escluso

Digitized by Google

nella teoria dei valori ogni punto di vista universale o comunitativo, e la sovranità dell'individuo nel giudizio dei valori non sarebbe assoluta. Siccome ogni individuo ha comuni le valutazioni con la società nella quale vive, e nel tempo che è suo, e anche (almeno in parte) con l'umanità, così i valori sono in parte esclusivamente personali, in parte comuni, cioè collettivi, storici e universali. I valori universali sono i *normali*, i valori collettivi e storici sono *relativamente normali*, i valori esclusivamente individuali sono *anormali*; ma anormale in tal caso non significa necessariamente patologico. Sono valori universali i biologici, perchè tutti amano la vita; e similmente i valori morali universalmente accolti, (specie nel giudizio sulla condotta, se non nella pratica di essa), sebbene anche questi mutino. Noi diamo il predicato di valore anche ad oggetti esterni, p. es. alle ricchezze; ma evidentemente il predicato ha qui valore istrumentale o di mezzo, per lo *stato d'anima* (piacere), che è il valore finale. Ogni valore finale normale è anche oggettivo, perchè nell'ordine dei valori non si tratta di finalità extrasoggettiva. Nella sfera dei valori non è possibile l'illusione; ciò che l'io trova valevole è tale, perchè è lo stato d'anima che lo fa tale. È impossibile confutare un immediato giudizio di valore, perchè lo spirito appreziativo non erra, come può errare ed erra lo spirito teoretico; ma solo i valori *onnisoggettivi* sono oggettivi. E siccome tali valori esistono, così è possibile una scienza dei valori. I valori utilitarii e simbolici sono oggettivi, se sono mezzi adatti di valori oggettivi, ma il giudizio su di essi, essendo intellettuale, può essere errato. Il valore oggettivo finale è anche assoluto; ma qui assoluto non vuol dire fuori di ogni relazione con lo spirito, e a cui lo spirito debba conformarsi come qualche cosa che è bene per sè. Siccome solo lo spirito è la fonte di ogni valore, solo ciò che per esso ha valore definitivo è valore assoluto e riconoscibile (1).

§ V. Dal breve saggio che precede si vede, che è difficile porre il sentimento, nella sua forma naturale e primitiva, come piacere e dolore, a giudice dei valori. Diciamo subito che ogni giudizio di valore suppone lo spirito, e che se lo spirito non vi fosse, nessun valore sussisterebbe; ma la controversia non è su questo, è invece nel sapere quale

(1) Cfr. Troiano, *Le basi dell' Umanismo*, parte II, cap. III.

Digitized by Google

è la reazione fondamentale dello spirito da cui il giudizio di valore dipende. Se si prende il sentimento nella sua naturalità primitiva, siccome esso è una reazione essenzialmente individuale, non è possibile fondare su di esso nessuna scienza dei valori nel loro ordine, nel loro pregio relativo o assoluto, e la scala dei valori sarà per ciascuno solo la quantitativa individuale, cioè il *libito* sarà il *licito*. Ma è tanto lontano che sia così, che lo spirito sottopone alla valutazione anche il piacere, come mostrano le stesse teorie edonistiche, le quali, almeno nella massima parte, e in quanto si sforzano di non essere delle teorie del tutto immoralistiche, non se ne stanno a riconoscere semplicemente, a testimoniare il diritto assoluto del sentimento naturale nelle morali valutazioni, ma lo sottopongono ad un esame, ad una critica, cioè valutano ragionando quello che proclamano il creatore dei valori. Quando si dice difatti, che i valori veri sono i comunitativi, i partecipati dalle maggioranze, gli onnisoggettivi, si dice cosa che oltrepassa già la diretta valutazione edonica; perchè quelle valutazioni comuni non esistono realmente, non esiste un comune piacere o un comune dolore. Il sentimento, essendo affatto individuale, ed essendo per ipotesi lo stesso valore vissuto, non si potrà dimostrare a nessuno che egli s'inganna nella sua valutazione nativa, e che egli deve sottoporre la sua valutazione individuale, come quella che è anormale, alla valutazione dei più. Il numero non è ragione.

La cosa è tanto più evidente se si riflette, che per questi scrittori, non esiste che lo spirito individuale, ed ogni valore dovendo essere per uno spirito, ogni valore é individuale. Come si può dunque parlare di valori *normali*, cioè di quelli che sembrano tali alla maggioranza degli uomini che sono normali ? Questi valori ci saranno anche, ma per ciascuno degli individui, pei quali hanno valore, il loro valore non potrà essere altro che individuale; e non sarà possibile fare, con nessun artificio, che essi possano imporsi a coloro che non li partecipano, non dirò come

Digitized by Google

doveri, ma come consigli di prudenza. Quando questi scrittori ammettono che la possibilità della scienza dei valori è subordinata alla formazione dei concetti e dei giudizii di valore, alla coordinabilità razionale dei valori sulla base dell'esperienza individuale e comune, e all'esistenza dei valori normali; in realtà essi abbandonano la teoria del sentimento, perchè i concetti, i giudizii di valore e la loro coordinazione razionale sotto le categorie normative dei valori, non possono significare altra cosa che il trasferimento del giudizio di valore dal sentimento alla ragione.

Nè è diversa la conclusione che discende dal far dipendere il valore non già dall'indicazione immediata e brutale del sentimento, ma da una sua qualità. Perchè ogni preferenza che s'intendesse d'imporre dimostrativamente al sentimento, sconfinerebbe dalla valutazione sentimentale alla razionale.

P. es. il porre come massimo valore la calma, non è un tentativo nuovo, e ricorda l'apatia stoica e l'atarassia epicurea ma è dubbio prima di tutto se, nella moderna teoria psicologica dei valori, essa possa funzionare come una reazione valutatrice, visto che non è una reazione in nessun modo, ma la tregua o la elisione delle reazioni. E poi bisogna intendersi bene su questo stato di sentimento che è la calma. Che non sia dolore si può facilmente concedere; ma che non sia neppur piacere e nondimeno sia valore e indice di valori, è difficile intendere. Posto che il disvalore e il male sono dolore, non si vede come il valore e il bene potrebbero essere altro che il suo contrario, cioè piacere. Se lo stato di calma è bene, lo è solo perchè, paragonato all'angoscia del dolore, è piacere, e perchè, paragonato al piacere, evita il consumo di energia, la stanchezza che ne segue, l'angoscia di perderlo, o di non poterlo godere abbastanza, ed è infine più piacere del piacere, perchè meno misto di dolore. Edonismo e alipismo sono lo stesso. La calma non è qualche cosa di diverso dal piacere, è il piacere della calma, il piacere tranquillo che è armonia delle funzioni, esplicamento pacato di ciascuna di esse, senza soppressioni, senza impedimenti, senza fatiche esaurienti. La calma è così un ideale del piacere, non una terza cosa oltre il dolore e il piacere; e se la si concepisce come preferibile al piacere

Digitized by Google

in atto, è solo perchè pare o deve parere al sentimento un piacere migliore.

Pare, abbiamo detto, e bisognerebbe fermarsi qui e lasciar da parte il *dover parere*, perchè questo non si potrebbe ottenere se non per via di ragionamento, e verrebbe quindi di nuovo a trasferire la valutazione dal sentimento al pensiero. È ricorrere alla ragione come suprema valutatrice l'affermare che lo stato di calma è il migliore, perchè nell'estro si crea, ma nella calma si corregge e si perfeziona; perchè anche nella valutazione estetica, il giudizio estetico che deriva dal sentimento bruto è men buono di quello che dipende dal sentimento illuminato dal pensiero e dai canoni d'arte. Se si dice che nell'entusiasmo si può bensì fare il bene, ma che solo la coscienza serena ha la sicurezza del valore dell'azione compiuta, la coscienza è la vera valutatrice. Similmente, se si dice che la calma è il valore supremo, perchè è quello che ha il maggior valore nella totale vita dello spirito, si passa dall' indice sentimentale alla cognizione, e della forma più alta e più intimamente e complicatamente razionale, perchè importa la nozione della totale vita dello spirito, cioè la filosofia, il *concipere sub specie aeterni*, cioè lo spirito che ha domata e superata la tempesta del sentimento, e dalla servitù delle passioni si è elevato alla libertà della ragione. È il caso di dire, *naturam expellas furca, tamen usque recurret.* Questa calma divina, che somiglia all'olimpica atarassia, che l'antichità attribuiva a Giove ottimo massimo, è soltanto un ideale. E chi propone come ideale del valore la calma di uno spirito prometeo, propone un ideale difficilmente conseguibile. È più facile soddisfare i pochi bisogni che i molti, e il contrasto delle tendenze sorge, e diventa più acuto con la loro diversità qualitativa, con la loro opposizione, e con la loro gerarchia. Le esigenze cozzanti sono innumerevoli; e l' uomo moderno non è più felice sotto il rispetto della calma, dell'antico, e si avvia ad esserlo sempre meno. Perciò nè l'ideale stoico nè quello epicureo si sono visti rinnovati nei tempi moderni, e se ce n'è traccia nell'ideale spinoziano, esso si ottiene con la negazione completa dell'individualità. Se la lotta per l'esistenza è vera, e nei limiti nei quali è vera, la calma non può esserne l'esito finale. In questi limiti il fine è la vittoria del più forte, e l'assicurarsi la vita con la distruzione dell' altrui vita: non è in generale nessuno stato del sentimento, ma un fine dell'istinto o dell'intelligenza. Se la legge della vita è la legge del più forte, e nei limiti nei quali è, la

Digitized by Google

calma non è un fine conseguibile, e proporre un tal ideale, è proporre un ideale vano ed illusorio, perchè sotto il suo dominio la vita, come la definiva il Rolph, è tutta un'insaziata fame (1).

§ VI. Le teorie sentimentalistiche intorno ai giudizi di valori morali si possono riportare a due classi principali; quella che assume un sentimento particolare come fonte delle valutazioni morali, quella che ammette un sentimento sui generis come principio di valutazione, che dai primi sostenitori di questa teoria fu detto *senso morale*. Storicamente questa seconda teoria, nell'Etica moderna, ha preceduta l'altra.

Essa risale allo Shaftesbury e all'Hutcheson, e si mostrò fin da principio insufficiente dal punto di vista scientifico, perchè crea un'entità psicologica, una facoltà specifica della moralità, che non è, dal punto di vista logico, se non lo stesso effetto elevato a causa di sè stesso. È quindi una spiegazione illusoria, alla quale non si può dare nessun valore.

Occorre quindi risolvere analiticamente il senso morale nei suoi fattori, vedere come si generi, e perchè gli elementi non siano direttamente riconoscibili in quel complesso omogeneo. Ma un tale procedimento psicologico riuscì in Inghilterra con Hume e con Adamo Smith, ed è riuscito poi sempre, a sostituire al senso morale uno e indistinto un sentimento speciale, che non è stato lo stesso per tutti. Così per Hume e per Smith fu la *simpatia*, e il secondo riuscì ad una teoria analitica, che ripose il fondamento delle valutazioni morali nel sentimento di simpatia coi motivi dell'agente, per le azioni altrui, e nel trasferirci nel sentimento altrui circa i motivi delle nostre azioni. Da questo trasporto dei nostri sentimenti in altri, e degli altrui sentimenti in noi, si genera quel *tertium quid*, quel sentimento morale autonomo, che è la vera

(1) La teoria qui combattuta è del compianto mio amico il prof. Troiano, mente robusta ed amante di aprirsi nuovi orizzonti, la cui fine pietosa e immatura fu grave perdita pei nostri studii.

Digitized by Google

fonte delle valutazioni morali, e che lo Smith imaginò come quello *spettatore disinteressato*, nel quale personificò la coscienza morale a base sentimentale.

Se non che contro queste teorie speciali sta che nessun sentimento particolare ricomprende tutta la moralità. La simpatia non ricomprende il sentimento della giustizia, quello della dignità personale, della veridicità. Il sentimento morale comanda talvolta quando il sentimento di simpatia rimane muto, p. es. se ci venga proposto un atto turpe, e in generale in ogni atto che debba essere valutato moralmente solo in *rapporto a noi stessi*. E viceversa la simpatia trascina anche indipendentemente dalla considerazione dell'effetto socialmente utile delle azioni, p. es. quando c' induciamo a dire il falso per giovare ad altri. E se si prende nel senso generalissimo di accordo emozionale delle anime, come pare che lo intenda lo Smith, è più una condizione di sviluppo della coscienza morale, che la stessa coscienza morale valutatrice. La pietà (Schopenhauer) non ricomprende il sentimento della dignità e della forza morale, della giustizia; e toglie valore alla cultura come elemento della moralità, alla responsabitità ed all'iniziativa individuale.

Ambedue questi sentimenti conducono al completo altruismo, che non è morale se importa l'annullamento del proprio bene, della propria individualità, e giustificano la reazione dell' individualismo (Stirner, Nietzsche). Potremmo, se ci abbandonassimo in tutto ai sentimenti altruistici, operare immoralmente, p. es., salvando un reo per compassione; e non si può disconoscere che i sentimenti altruistici per sè stessi non portano in sè, come i veri e proprii sentimenti morali, (p. es. un atto di giustizia), il carattere imperativo.

Digitized by Google

CAPO VI.

I GIUDIZI VALUTATIVI MORALI.

(continuazione)

§ I. Ma contro la teoria che identifica la reazione valutatrice nell'ordine morale col sentimento stanno delle obiezioni più importanti perchè di carattere generale. È bensì vero, si può dire, che l'uomo cerca il piacere e fugge il dolore, ma non si può affermare che non possa fare altro che questo. Già il solo fatto che può distinguere tra piacere e piacere, che può valutare, che può inibire, dice che quella legge non è fatale. D'altra parte se il piacere o il dolore fossero i valori morali, non ce ne potrebbe essere scienza se non come ci è scienza di fatti naturali, cioè descrittiva, o esplicitiva per le cause, non scienza normativa o dei valori.

Ma è vero poi che di valutazione non si potrebbe parlare fuori delle indicazioni del sentimento? Si sostiene che così è, che intimamente ogni sentimento di valore è sentimento di piacere, ed ogni sentimento di disvalore è sentimento di dolore, e si rifiuta di ammettere che ci siano casi in cui discordino l'uno dall'altro. Così anche nel caso che riconosciamo, nostro malgrado, il merito di persona odiata; anche nei casi di sacrificio supremo dei più cari beni o della vita, quando l'eroe ed il martire affrontano il patibolo e il rogo: ciò accadrebbe perchè in questi casi la soddisfazione morale può più del dolore al quale si va incontro. Similmente i massimi mali morali, come la colpa e l'infamia, sarebbero disvalori e mali, non perchè tali in sè stessi, ma perchè sono dolori. Se non che, così ragionando, non si bada che, affinchè il ragionamento fosse vero, bisognerebbe dimostrare che il piacere che se ne aspetta è il fine del sacrifizio, e che si va incontro ad esso per goderlo; e similmente che il dolore che ci pro-

Digitized by Google

curano ci fa fuggire la colpa e l'infamia, e non la coscienza del male morale che esse rappresentano. Che il piacere e il dolore accompagnino come effetti il bene e il male non si nega; quel che si nega è che le due coppie dei termini s'identifichino, e che il bene sia bene perchè è piacere, e il male sia male perchè è dolore. Quel che è certo è che il piacere non solo non è voluto come fine dell'atto morale, ma non è neppure pensato come un suo elemento; anzi la valutazione morale è tanto più sicura di sè, ed è tanto più di valore, quanto più un elemento di tal genere è assente dalla coscienza. Similmente non è elemento del giudizio di disvalore di un atto il dolore del rimorso che esso produrrà in noi, ma la sua qualità contraria alla moralità. La colpa non è tale perchè è dolore, ma è dolore perchè è colpa.

La inversione completa del giudizio valutativo, che questa maniera di pensare importa apparirà anche più chiara, se si attende alla funzione che il piacere e il dolore hanno nella vita degli esseri senzienti. Per questa essi hanno sempre valore di mezzo, non già di fine. Il sentimento posto come elemento medio del riflesso psichico primitivo, tra l'elemento rappresentativo e il fattivo, è determinato dal primo e determina l'ultimo. È il mezzo cioè che la natura, nel grado di psiche, adopera per adattare l'azione alla rappresentazione, la pratica alla teoria. Per sè stesso il sentimento non ha nessuna autonomia, e solo una totale inversione del rapporto naturale, (possibile solo all'uomo), può renderlo indipendente dalla sua funzione biologica, e farlo, di mezzo, che è, fine. È noto inoltre che in tutta l'evoluzione biologica il sentimento conserva il suo valore di mezzo, e che quella che si dice la teleologia del piacere e del dolore nella vita, enunciata con tutta chiarezza da Aristotele, è uno dei canoni della biologia moderna, non infirmato dai casi che sembrano aberranti, ma che, sottoposti ad accurato esame, si mostrano conformi alla legge generale di adattamento. È facile ad ogni modo persuadersi che i piaceri della nutrizione e della

Digitized by Google

generazione non sono i fini degli atti correlativi, ma i mezzi perchè questi sicuramente si compiano. Quindi non è meraviglia se, l'uomo essendo sempre un essere naturale, il sentimento, e con esso le tendenze pratiche, si elevino da sensitive ad ideali, a misura che alla sensibilità si sovrappone il pensiero. Non è possibile che la natura umana rinneghi sè stessa, nè in un senso nè nell'altro, cioè nè nel senso che la ricerca del piacere e la fuga del dolore diventino il solo fine dell'esistenza, nè nel senso che da questa sia escluso affatto il sentimento, e il regno della moralità sia quello dove il sentimento tace completamente, ovvero sia quello della umana infelicità. Ma se questo è vero, bisogna tener conto anche di un altro fatto fondamentale che caratterizza lo sviluppo delle specie biologiche, e che culmina nell'uomo. Questo fatto fondamentale è, che ogni sviluppo e progresso psichico è determinato da uno sviluppo e da un progresso del primo elemento del riflesso psichico, cioè dell'elemento rappresentativo o cognitivo. Il quale, essendo minimo, cioè massimamente contratto, e quasi involuto, negli altri due, l'emotivo e l'attivo, nei primordii della vita psichica, si amplifica, si costituisce a sè in una relativa autonomia, progressivamente e gradatamente, in guisa che ogni sviluppo degli altri due elementi o momenti ne dipende, e prende nome da esso, e non ha rispetto ad esso nessuna autonomia. Difatti, quando diciamo sentimento morale, o atto morale, non indichiamo una qualità che il sentimento o l'azione abbiano per loro stessi, ma in ragione dell'elemento rappresentativo o cognitivo che li determina. È un fatto generale questo, il sentimento e l'azione prendono *nome* dall'elemento cognitivo sempre ; così diciamo sentimento ed atto religioso, sentimento e creazione estetica, e all'altro estremo sentimento e valore economico e produzione economica, secondo le sfere rappresentative e cognitive della coscienza. Ogni varietà del sentimento è sempre *ideatica*. E perciò segue che quello che diciamo progresso morale, se la moralità fosse determinata dal sentimento, non sa-

Digitized by Google

rebbe intelligibile. Perchè, sebbene diciamo che i sentimenti s' ingentiliscono e si affinano, che essi diventano più eccitabili ecc., questo progresso sentimentale non solo non dà ragione del progresso morale, che è essenzialmente progresso di idee, ma non sarebbe possibile neanche in quella forma senza lo sviluppo ideativo. Perchè ogni modificazione, ogni gradazione, ogni *nuance* emotiva non può essere espressa se non che in linguaggio di idee ; e chi volesse da queste prescindere, si condannerebbe per ciò stesso a non dir nulla del sentimento, a non poterlo interpretare e notificare altrui. E quando si dice che l' efficacia dei riformatori politici, religiosi, morali dipende più dalla profondità del loro sentimento e dall' energia della loro volontà, anzichè dalle loro idee, non si riflette che questo non importa nessun primato del sentimento e della volontà sulla ragione, ma che il sentimento e la volontà continuano a compiere negli ordini più ideali la loro funzione, che è di tradurre le idee in atto. E che senza le idee quelle energie sarebbero vuote e si eserciterebbero a vuoto, cosicchè la loro potenza sarebbe impotenza, e che perciò la potenza vera spetta in ultimo alle idee, alla loro qualità, alla loro grandezza, alla potenza di bene di che sono feconde.

Emanuele Kant ammise un solo sentimento morale specifico, l' *Achtung*, il rispetto. Analizzando questo sentimento egli ci trovò, che non deriva mai da qualche cosa di sensibile ; le qualità sensibili possono produrre l' ammirazione, non il rispetto. Esso non appare come un sentimento composto, o una risultante, ma ha una fisonomia propria, la quale, se anche non è primitiva, pure dopo che è prodotto, presenta immediatamente il carattere della irresolubilità. Questo sentimento si rivolge alle persone e alla legge morale; alle cose secondariamente e indirettamente, cioè pel loro rapporto alle persone o alla legge, e quindi non ad esse mai. Non è propriamente una coscienza di inferiorità verso le persone, ma verso un loro atteggiamento morale, o verso il loro carattere morale. Importa quindi una soggezione verso qualche cosa che oltrepassa la sfera della sensibilità ; importa un in-

Digitized by Google

debolimento dell' orgoglio, dell'egoismo, un limite delle tendenze, un tributo al merito, una *Demüthigung*, che lo fa essere più rispetto che stima. Secondo Kant, è un sentimento derivato dalla coscienza della legge, un sentimento di sottomissione ad essa, e perciò non empirico, non derivato dalla sensibilità, ma che funziona da limite di essa e delle sue tendenze. Tale sentimento, che non è patologico, passivo, è l'aspetto soggettivo della idea del dovere, e l'affermazione della superiorità della nostra natura morale.

Ebbene, anche di questo sentimento che Kant considerava come la dimostrazione psicologica dell' azione della ragione sul sentimento, anzi dell'azione del *noumeno* sul *fenomeno*, e in ogni modo del valore costitutivo e creativo della ragione rispetto all' esperienza morale, come fonte a priori di leggi obbiettive, universali e necessarie, dell'operare morale, si è voluto fare un sentimento irrazionale. Si è detto che esso è il correlato positivo del sentimento morale negativo, il rimorso, al quale sarebbe posteriore. La moralità sarebbe determinata primitivamente piuttosto dalla riprovazione che dall' approvazione ; il *tabù*, la proibizione categorica, sarebbe stata la primitiva norma sociale, perchè la morale primitiva è più risentimento e vendetta, che premio. Per la legge del trasporto dei sentimenti, il risentimento verso altri e verso sè stesso divenne rimorso. Correlativamente e per la stessa legge si generò l' *Achtung*. Fu da principio un sentimento religioso connesso con la persona della divinità, e poi si staccò da questa per aderire alla norma morale. Il rimorso precede, l' *Achtung* segue; ma ci è anche per questa, e come condizione necessaria, una generazione parallela per antitesi. L' azione della ragione è posteriore, nessuna dottrina, nessuna idea morale, secondo questi scrittori, potrebbe produrre il sentimento morale. Bisogna che una certa energia di sentimento ci sia già perchè l' intelligenza possa agire su di esso.

Ammettiamo pure la genesi psicologica di questi due sentimenti ; il sentimento morale proibitivo è anche oggi nella coscienza umana il più energico, e solo in un uomo che personifichi l'ideale morale si può pensare che imperi solo il sentimento positivo dell' *Achtung*, perchè in quel grado di morale elevazione la coscienza morale non potrebbe neppure concepire la possibilità della colpa. Ma la quistione fondamentale è se dalla ragione possa derivare il sentimento morale, o se invece la ragione debba accogliere passivamente le indicazioni del sentimento e formulare in giudizii i valori da questo creati.

Digitized by Google

Si sostiene che la conoscenza non può muovere il sentimento e la volontà, perchè, se essa è la facoltà conoscitiva dell'essere, non è quella del dover essere. Il dover essere suppone la valutazione, e questa è opera del sentimento; una natura puramente razionale sarebbe per ciò stesso apatica, apprenderebbe la realtà, ma non potrebbe apprenderla come valore. Qui è il nodo di tutto il ragionamento antiintellettualistico. Ma esso si basa evidentemente su un concetto della natura morale dell'uomo, che separa l'intelligenza dalle funzioni emotive e pratiche, ed è impotente a ricostruire l'unità che esso stesso ha spezzato. La psicologia insegna che l'atto psichico è uno, e che sono suoi momenti funzionali la rappresentazione, il sentimento, il volere: insegna che tutte le trasformazioni dei due momenti ultimi dipendono dal primo, e prendono nome da esso. E la teoria antiintellettualistica dei valori morali, nega l'unità, nega la connessione causale dei tre momenti dell'atto o riflesso psichico, appena la funzione rappresentativa si è elevata a ragione. Ci è di questa negazione un motivo, ed è che la forza impulsiva delle idee è minima se è paragonata a quella delle sensazioni; ma non si bada che questa è una condizione necessaria della moralità, la quale non è operare per impulso, ma per riflessione, per elezione, e suppone appunto che l'evoluzione psichica abbia raggiunto quel punto, nel quale si produce l'inibizione della tendenza pratica impulsiva. Un'altra ragione dell'equivoco antiintellettualistico sta in ciò, che quando si nega che la ragione possa determinare il sentimento, si ha in mente o una ragione che è soltanto ragione, un'entità per sè, come quando si dice che un essere che fosse soltanto ragione sarebbe un essere apatico, o non operativo; ovvero una ragione che apprenda l'oggetto indipendentemente da ogni relazione di questo all'azione. La geometria non determina nè il sentimento nè l'azione; ma ciò accade perchè essa non è la scienza dell'azione e in generale ogni cognizione di cose indifferenti al bene del soggetto, e al modo come rispetto ad esso si deve eser-

Digitized by Google

citare l'azione del soggetto, è indifferente moralmente perchè è tutt'altra cosa che la valutazione morale. Ma se si ristabilisce da una parte l'unità dell'atto psichico, anche nella forma sua superiore ed ideale, e dall'altra si distingue tra la cognizione dell'essere e la cognizione del bene, tutte le volute impossibilità si dileguano.

Resta però sempre un punto importante. Ristabilita l'unità dell'atto psichico, e considerata la cognizione come non dell'essere ma del bene, si può dire che la qualità di bene spetti all'indicazione della ragione e non a quella del sentimento, o deve attribuirsi necessariamente a questo, e fare della ragione una registratrice passiva? Cominciamo subito dal dire, che l'attribuire la valutazione o alla ragione soltanto, o soltanto al sentimento, sarebbe un ricadere nell'astrazione isolatrice, che è sola responsabile delle difficoltà del problema. Se la valutazione è di un bene, non si possono in essa separare nè la ragione, nè il sentimento, nè la volontà; la valutazione è la reazione totale dello spirito, e perciò l'*aut aut*, l'esclusivismo teorico o emotivo è antiscientifico. Ma non si tratta di questo, si tratta invece di vedere se essenzialmente e inizialmente la valutazione debba essere spostata dal primo dei tre momenti al secondo. Per modo che il giudizio di valore sia una semplice conseguenza della maniera di reazione non sindacabile di questo. Se è così, tutta la filosofia morale è finita col riconoscimento di questo fatto, o non può avere altra importanza che quella di una tecnica diretta ad attuare le indicazioni del sentimento. Ma se il sentimento è sempre dipendente da uno stato rappresentativo, se nella sfera della moralità lo stato rappresentativo da cui il sentimento dipende è un giudizio di valore, l'affermazione che a questo giudizio di valore, l'elemento della valutazione è dato dal sentimento è affermare cosa inintelligibile, è porre in secondo momento quello che va posto prima. Che se si dice che lo stato rappresentativo esiste, ma non esiste il giudizio di valore se non che per la reazione del sentimento, non si bada che se questo può

Digitized by Google

ammettersi pei piaceri e pei dolori sensibili, pei quali il giudizio di valore è posteriore alla reazione emotiva, non può ammettersi per la morale, che è conoscenza, che è regola dell' azione innanzi che l' azione segua. La valutazione morale precede, ed è da essa che si genera il sentimento. E perciò è possibile che la reazione sentimentale, come quella che è mediata, non sia costitutiva del giudizio di valore, ma ne sia un effetto, un effetto che non è neppure contemplato dal giudizio di valore, e che segua o non segua, o segua in opposizione con esso, non muta in esso nulla. Può il martire desiderare che il *calice amaro* non sia accostato alle sue labbra, può sentirsi contrito fino alla morte, e nondimeno può restare immutato il giudizio di valore che lo porta all' olocausto. Anche allora la reazione emotiva non manca in sostegno del giudizio di valore, ma quella reazione è, come bene mostrò il Kant, il sentimento razionale del rispetto verso l'imperativo morale.

§ II. Ci è una scuola di psicologi dell' Etica, che ha creduto di trasferire il principio della valutazione dal sentimento al desiderio. Qualche accenno di questa teoria si trova in Aristotele, il quale dice: « bene è ciò di cui tutte le cose vanno in cerca »; e nello Spinoza il quale scrisse: « non desideriamo qualche cosa perchè la giudichiamo buona, ma la giudichiamo buona perchè la desideriamo ». Questo aforisma spinoziano è adottato da quei moderni psicologi della teoria dei valori, come l' Ehrenfels, i quali cercano una identificazione della valutazione morale con l' economica. Difatti l' Ehrenfels applica anche la teoria dell' *utilità marginale* ai valori morali, e crede che essi siano quelle qualità del carattere, che non si trovano in media negli uomini, nella misura nella quale sono desiderabili. Questo accostamento dell' economia all' etica è contrario al concetto di Adamo Smith, che poneva come fondamento della prima l' egoismo; e della seconda, la simpatia. Ma non pare ammissibile, perchè mentre i bisogni economici si estinguono nella misura nella quale sono soddisfatti, pei bisogni morali accade il contrario. E se an-

Digitized by Google

che è vero che gli atti più morali o più immorali sono i più rari, il loro valore positivo o negativo non dipende dalla loro rarità, ma dalla loro qualità; nè la rarità loro è una quantità determinabile in proporzione dei bisogni ai quali dovrebbero soddisfare, o ai danni che potrebbero cagionare. Sono rari quelli, per compiere i quali è necessario superare i maggiori ostacoli opposti dall'egoismo o dalla natura. Ma per i casi ordinarii, le attitudini e le abitudini morali non mancano, senza di che la morale si dovrebbe considerare non come la condotta normale, ma come l'eccezione.

Comunque sia, il difetto essenziale della teoria che fa il desiderio giudice dei valori, o, meglio, ripone nel desiderio l'elemento del valore, sta nell'inversione del vero rapporto; inversione che è espressa dalla formola, che una cosa è buoua, perchè è desiderabile. Il vero invece è che una cosa è desiderabile perchè è buona, e che il desiderio è eccitato dalla rappresentazione mediante il sentimento. È verissimo che senza il rapporto ad una coscienza non ci è valore, e per questo rispetto e in questo limite i valori, compresi i morali, si possono dire soggettivi. Ma ciò non esclude la loro oggettività, perchè la coscienza non è costituita dal sentimento o dalla tendenza, ma dalla totalità della funzione psichica, nella quale quei due momenti sono consecutivi e determinati dal primo che è l'intelligenza. Come più la vita psichica si sviluppa, più il posto degli elementi consecutivi diventa subordinato al primo, e la reazione emotiva e fattiva diventa sempre più mediata, conseguenziale, sempre maggiormente dipendente dall'esperienza e dalla ragione.

Questa critica vale anche contro la teoria voluntaristica del valore, la quale afferma che ha valore quello che è universalmente voluto. È un innalzamento della teoria appetitiva, che ne mostra più facilmente l'inconsistenza, perchè è più facile convincersi che una cosa non ha valore perchè è voluta, ma è voluta perchè ha valore. La volontà si può distaccare dalla ragione più difficilmente di quello che possa l'appetizione, sia perchè è la fa-

Digitized by Google

coltà pratica diretta dalla ragione, sia perchè è universalmente voluto quello che è giudicato bene dalla ragione che è la facoltà dell'universale. La bontà della volontà dipende dalla bontà dell'oggetto, e se diciamo con Kant che la cosa migliore al mondo è la volontà buona, non per questo neghiamo la dipendenza della volontà buona dal bene che è giudicato tale dalla ragione. In relazione col principio Kantiano taluni moralisti contemporanei, come il Wentscher, hanno creduto che i valori morali si possono determinare in base alla natura della volontà. Così da questa deriverebbero i caratteri della libertà e dell'autonomia; e similmente l'unità, la coerenza e l'energia nell'operare. Ma è difficile vedere come le norme morali si potrebbero dedurre analiticamente dalla natura, così indicata dalla volontà; tutti quei caratteri si potrebbero riscontrare in un sistema di norme, per esempio nell'individualistico della forza e della potenza, senza che questo sistema fosse morale. Chi dà un contenuto alla norma della volontà, se non è la ragione? e come dall'affermazione assoluta dell'io potrebbe derivare l'idea del dovere? Il Wentscher parla di due volontà, di una volontà superficiale, e di una volontà profonda, con la quale l'io s'identificherebbe, dando così origine all'idea derivata del dovere, che rappresenterebbe la subordinazione della prima alla seconda. Ma di nuovo che cosa fa che questa volontà profonda sia la volontà superiore? certo un contenuto ideale. Non è la subordinazione del volere a un altro volere che produce l'idea del dovere, ma la subordinazione del volere alla coscienza. Affaticarsi intorno all'idea della volontà è inutile, una volontà vuota non può essere principio morale; e se si parla di una volontà superiore, tipica, universale, tutti questi caratteri non possono derivare alla volontà se non che dall'oggetto, dalla ragione che lo apprende, dalla coscienza con la quale s'identifica.

Ogni valore deriva da una reazione di natura speciale (la valutativa) dello spirito ai suoi oggetti, e la scala di queste reazioni è la scala dei valori. Ma appunto la reazione valutatrice è prima e fondamentalmente razionale, e poi emotiva e pratica. Chi ammette che la reazione valutativa è bensì sintetica, ma è anche indistinta, primitiva e irreducibile, come la sensibilità, non può parlare di una valutazione di carattere universale, normativo, di una scala delle valutazioni fissa e immutabile. Come si può parlare di reazioni valutative universali, di reazioni che non tolgono allo spirito la libertà di scelta, di valutazioni da cui deriva un'esigenza imperativa, se la valutazione si ripone nel sen-

Digitized by Google

timento, o nella tendenza, o in una forma di reazione nella quale siano fusi e indistinti principii appreziativi varii, ma che rivesta un carattere istintivo e quindi fatale ? E come poi gli oggetti delle nostre valutazioni o i valori potrebbero costituire una scala che comincia dai valori della sensibilità, per giungere agli estetici, ai religiosi, ai morali ?

§ III. Una teoria dei valori che solo apparentemente può parere oggettiva, è la biologica. Essa pone che è valore tutto quello che favorisce la vita, e disvalore quello che la contraria. Ma poichè non è la vita per sè, ma la vita sentita, desiderata, saputa, che è valore, bisogna spostare la valutazione dalla vita al sentimento della vita. Anche le piante vivono, ma non valutano. Ma, spostato l'elemento del valore dalla vita al sentimento della vita, la teoria biologica si mostra inammissibile. Difatti, rispetto a quel sentimento la vita può anche parere un male e si può volerla finita, p. es. una vita di dolori. Movendo dallo stesso principio biologico, due scrittori, l'Hoffding e il Nietzsche, ne hanno tratto conseguenze opposte. Il primo dice che se la vita non fosse il bene supremo, il bene finale ultimo, il bene in sè e per sè, la moralità non avrebbe senso; quindi dal principio biologico ricava la morale tradizionale. Invece il secondo ne deduce che il vero valore è la più alta esplicazione della vita, la *vita tropicale* dell'individuo; siccome la morale si pone contro questa, così bisogna disfare la morale per salvare la vita. E dal punto di vista puramente biologico il Nietzsche ha ragione contro la morale tradizionale, contro la morale del dovere. Questa è in generale un sistema di freni, di inibizioni, di controlli, che impedisce la libera espansione della vita. Certo vi sono virtù favorevoli alla vita, come la temperanza, la prudenza, l'amor della prole. Ma parecchie sembrano ad esse contrarie, come la benevolenza che può portare al sacrifizio, e il coraggio che può condurre alla morte. La viltà invece che distrugge l'onore, può salvare la vita. Non sempre la forza morale dell'animo salva dall'abbattimento il più impavido; e l'umiltà e la virtù religiosa, importano più o meno una depressione delle forze vitali. La pietà non è adatta a migliorare la razza, e la stessa virtù fondamentale, la giustizia, è principalmente nell'interesse dei deboli. Similmente nella morale sociale ci può essere contraddizione tra la morale e la vita. La storia mostra che vincono i più forti, e la biologia moderna ha fatto della legge del piu forte la legge della vita. La lotta economica pende nel senso della forza, non

Digitized by Google

in quella della giustizia. È se della volontà di vivere si fa la legge dell' operare, o la morale è negata, o come nel pessimismo non può essere restaurata che dall' antitesi della ragione che la doma e la infrange. Non si possono d' altra parte ridurre i valori umani ai biologici senza escludere i maggiori di essi, cioè quelli attinenti all'arte, alla religione, alla conoscenza; e se si allarga il concetto della vita fino a ricomprendere anche quelli, si pongono insieme cose diverse, e non si bada che la morale è la subordinazione della vita ai fini dello spirito. La teoria biologica può al più spiegare perchè certe tendenze si siano prodotte, non dar ragione della loro forma obbligatoria, e della loro subordinazione gerarchica. La natura ignora il dovere e la libertà, è quindi amorale, e perciò non può essere il principio delle valutazioni morali.

§ IV. La discussione precedente ci ha mostrato criticamente che il giudizio morale è un giudizio di valutazione, il cui fondamento ultimo è la ragione. Con la ragione cooperano, ma da essa sono primitivamente determinati gli altri momenti dell' attività psichica, il sentimento e la volontà. Però il carattere essenzialmente razionale del giudizio morale può essere dimostrato anche direttamente. Difatti esso suppone due cose, l' *impulso* a valutare le azioni, e il *criterio* della valutazione; il primo è un sentimento, il secondo è un principio (massima). Questo si vede chiaramente nella morale sistematica, la quale adotta un unico principio morale. Ma anche la morale positiva e popolare, sebbene subisca assai più della morale scientifica l' influenza dei sentimenti e delle tendenze, importa un certo giudizio di finalità, e di preferenza e di scelta, che non è possibile senza che si adottino, e sia pure provvisoriamente e transitoriamente per ciascuno, i principii o criterii relativi. La morale positiva è più spontaneamente affermativa anzichè riflessiva; è più l' opera della tradizione e della suggestione sociale, anzichè della ragione individuale. Le virtù, ha detto Jacobi, nascono prima di ricevere un nome e prima di essere formulate in comandi. Ma sebbene imperfettamente sistemata anche la mo-

Digitized by Google

rale positiva ha i suoi criterii, e non sarebbe *morale* se fosse tutta fatta di impulsi. Rispetto ad essa la morale filosofica ha un grado di maggiore razionalità, perchè non solo è la giustificazione della morale positiva o la sua purificazione, ma è anche la sua sistemazione. Dal carattere sistematico deriva la necessità che il principio valutativo sia unico, e che ne sia proseguita con rigore logico l'applicazione.

La valutazione morale delle azioni, si riferisce alle intenzioni e ai fini delle medesime; l'intenzione è del fine, e quello che congiunge l'intenzione al fine, realizzando questo, è l'effetto dell'azione. Quindi il giudizio valutativo, se deve tener conto del fine, deve tener conto anche dell'effetto. Si è detto da parecchi moralisti, e tra gli altri da Kant, che la considerazione degli effetti non può essere un elemento del giudizio morale, perchè la bontà o la pravità dell'azione deve essere valutata dall'intenzione, visto che l'effetto non è sempre calcolabile, che talvolta è accidentale, (cioè non dipendente dall'intenzione). Ma non pare che il giudizio morale si possa disinteressare completamente dell'effetto delle azioni. Lo Schleiermacher non aveva torto di obiettare a Kant, « se non voglio produrre nulla, perchè opero? ». La morale è la legge dell'azione per la vita, e quindi la considerazione dell'effetto che l'azione ha per questa s'impone. Ora la vita pratica può essere considerata sotto diversi punti di vista, che ne prendono una parte maggiore o minore. Il principio della *sovranità del momento* sarebbe la negazione della morale. La morale *individualistica* è un punto di vista più largo, perchè considera la vita individuale come un tutto, e gradua in questa i fini, e ne determina la coerenza e l'unità. Il bene, per la morale individualistica, è la conservazione, la promozione, la maggiore perfezione della vita individuale.

Ma la sovranità dell'individuo non può essere affermata, come non può essere affermata la sovranità del momento. La prima è contraddetta dalla realtà, la quale ci mostra

Digitized by Google

che la vita dell'individuo è parte della vita della specie, e non potrebbe staccarsi da essa. Quindi l'ambito della valutazione morale si allarga dall'individuo all'umanità, e parimenti si estende la portata dell'impulso alla valutazione e il criterio della valutazione. Il primo è costituito dal sentimento di *simpatia*, che si estende dalla famiglia alla città, da questa alla nazione e all'umanità. Quest'ultima estensione è la condizione soggettiva della moralità perfetta, e suppone l'estensione massima del circolo di rappresentazioni relative alle azioni e ai fini. In tale massima ampiezza il fine ultimo è il bene generale, che è anche la condizione della conservazione e promozione dei beni individuali. L'*universalità* è dunque il carattere distintivo di ogni criterio morale, e la massima universalità spetta al criterio della morale sistematica, che si estende alla vita e alla umanità come tutto. In questa estensione appare con la maggiore chiarezza il sentimento del dovere; il quale suppone appuntò una norma dell'azione avente valore universale. Perchè il dovere, dal punto di vista psicologico nasce dalla subordinazione del sentimento individuale al sentimento di simpatia; e da quella della volontà, nell'atto di una sua particolare determinazione, alla volontà che ha fatta sua la norma universale.

Se il criterio delle morali valutazioni è sempre più chiaramente quello del bene universale, il giudizio valutativo prende la forma logica della riduzione del particolare all'universale; l'azione è giudicata *buona* se conforme a quel criterio, *cattiva*, se difforme. Il male è ciò che dissocia ed isola, è l'egoismo in tutte le sue forme esclusive e repulsive, ed è tanto più male, quanto più è consapevole. Ma il bene generale non deve essere considerato come un criterio al quale si possa facilmente e chiaramente sempre riannodare direttamente ogni azione consapevole, che abbia effetti di bene. Talvolta il riferimento può non essere immediatamente chiaro, e ciò accade quando l'azione presenta tale novità di rapporti, che non si trova ormulata nella morale positiva. In questi casi qualunque

Digitized by Google

esigenza di sacrifizio del bene individuale deve essere fondata sulla prova della sua necessità pel bene generale. Si badi intanto che il processo di riduzione logico è necessariamente limitato, perché il criterio ultimo non potrebbe essere riportato ad un criterio ulteriore. Il criterio supremo non è capace di evidenza dimostrativa se non che indiretta, cioè tratta dalla potenza di sistemazione della morale che in esso si ritrova.

Il carattere razionale della Morale sistematica si vede anche dal fatto, che essa è sempre qualcosa d'*ideale*. Anche le scienze teoriche sono in qualche modo ideali, perchè, isolando un aspetto dalla realtà dagli altri, hanno dinanzi un prodotto dell'astrazione, che non combacia interamente con la realtà. Così la Geometria considera i corpi per la sola qualità dell'estensione. Sempre, per poter pensare con precisione scientifica, abbiamo bisogno di risolvere la realtà, di semplificarla, di renderla elementare. Ma questo non toglie valore oggettivo alle nostre costruzioni. Come la Geometria costruisce uno spazio ideale, che non è quello dei sensi, così la morale filosofica costruisce una coscienza ideale coi suoi punti di riferimento alla realtà, alla psicologia e alla storia. La coscienza morale reale si compone di fattori varii; tradizione, imitazione, cura dell'opinione altrui e timore delle sanzioni, pietà e amore degli uomini, religiosità e sentimento sociale, questi e altri fattori si agitano nella coscienza morale naturale, che non è qualche cosa di semplice. Le teorie morali si sforzano di sistemare riflessivamente questi elementi varii, di subordinarli, di scegliere quello che è primario e normativo. La morale teorica è un'analisi ed una sistemazione di quello che nella morale positiva è caotico, e talvolta contraddittorio; quindi ne è una chiarificazione dipendente dall'impronta della forma logica. Determinato il principio, tutto è valutato alla sua misura. Ma ci è questa differenza tra le scienze teoriche e la morale, che mentre le prime sono un'approssimazione alla

Digitized by Google

realtà, la seconda è un modello ideale a cui la realtà deve essere approssimata.

Ma forse non si può veder meglio il carattere razionale delle valutazioni morali, che nel fatto che la ragione penetra in morale il sentimento, e lo impronta della sua forma logica. Difatti il sentimento di simpatia si disciplina come sentimento di giustizia, perchè si connette con l'idea della *natura dell' essere* al quale si riferisce, e del posto che occupa nella società alla quale appartiene. Esso è sentimento di simpatia pel bene spettante a ciascuno. La simpatia, se è universale, esige che la distribuzione dei beni sia quale è richiesta dalla vita sociale. La società concepita come una moltiplicità di esseri personali raccolti in unità per la vita comune, esige che nessun individuo abbia più di quanto il suo valore sociale merita; e che le esigenze dell' individuo siano soddisfatte nella misura consentita dalle esigenze della comunità. Così il sentimento naturale della simpatia diventa morale se è penetrato dall' idea della *giustizia distributiva*. Ce ne è un embrione anche nella morale individualistica, perchè anche questa vuol distribuire i beni dell' individuo secondo il loro valore per la vita individuale considerata nella sua totalità. Anche Platone chiamò giustizia il rapporto armonico tra i diversi aspetti, e le diverse parti della vita cosciente, dell' individuo preso isolatamente.

Dunque il sentimento morale ha un carattere logico, e questo si manifesta anche in quella che diciamo coerenza morale, la quale non è meno di idee che di sentimenti. La coerenza del sentimento dipende da quella delle idee, e sebbene quando le idee mutano, i sentimenti non ne seguano le mutazioni con la stessa celerità, prima o poi il nuovo orientamento del sentimento si stabilisce. Quale è il principio morale, tale è il sentimento morale ; nella morale universalistica il sentimento morale non può essere altro che il *sentimento umano*. La storia della morale prova, che la coerenza del sentimento col principio segna il progresso della moralità. Le grandi rivoluzioni morali

Digitized by Google

portano sempre con sè una maggiore internità della coscienza morale, che nasce dal divenire sempre più intimi tra loro il sentimento morale e l' idea morale. Questo si vede nel fatto, che la morale primitiva è sempre più formalistica e rituale della morale progredita. L'Etica greca progredì dalla fatalità alla libertà; e nel passaggio dalla morale giudaica alla cristiana si procedè dall'impero della legge operante estrinsecamente, alla coscienza.

La morale dunque è sempre una razionalizzazione del sentimento; e perciò non è nè del solo sentimento, nè senza il sentimento. Quindi si spiega che se, (come i casi di patologia morale dimostrano), viene a mancare il sentimento morale, la ragione diventa impotente a dirigere l' azione. Anche nella morale il sentimento conserva, come nella biologia, la sua funzione di mezzo. Ma nella morale non è, come nella biologia, in servizio dell' istinto vitale, pei fini della vita fisica; ma in servizio della ragione e della coscienza pei fini della vita spirituale, (individuale e collettiva).

CAPO VII.

ANALISI DELLA COSCIENZA MORALE.

§ I. Da principio l' idea della coscienza morale è connessa con quella della coscienza psicologica, e propriamente con quella dell' autocoscienza. Una stessa parola le esprime, e noi italiani abbiamo bisogno di aggiungere l'aggettivo *morale* per distinguere l' una dall' altra. Negli Ebrei, e nella prima epoca della coscienza morale greca, questa fu oggettivata nell' idea della Nemesi vendicatrice, ebbe quindi una forma che fu insieme oggettiva e proibitiva. In seguito si adoperò la parola συνειδός per significare l'animo del delinquente che giudica del suo delitto. Ma il sostantivo συνείδησις pare che sia stato adoperato la prima volta dagli Stoici. Questi lo usarono per indicare il sentimento morale congiunto al religioso. Platone ed Aristo-

Digitized by Google

tele non hanno il nome, ed è notevole che anche il Vecchio Testamento ne manchi fino al libro della Sapienza, (v. Ziegler, die Ethik der alten Griechen), il quale, come ha notato il Brucker, contiene qualche idea stoica. Ma dalla mancanza del nome sarebbe temerario conchiudere alla mancanza dell' idea. I tedeschi dicono *Bewusstsein* la coscienza psicologica, e *Gewissen* la coscienza morale; gli Inglesi *consciounsness* la prima e *conscience* la seconda. L' identità delle parole dice il rapporto intimo che è tra le due, il quale è massimamente evidente in quelle lingue, le quali, come la nostra, adoperano la stessa parola per ambedue.

Che la coscienza morale implichi la coscienza psicologica (autocoscienza) si vede da questo, che la possibilità di giudicare i proprii atti, importa una chiara consapevolezza dei medesimi, e il loro riferimento all'io. Importa la coscienza personale, e la presenza di un *me* giudicato ad un *io* giudicante. La nascita della coscienza morale suppone che si produca nella coscienza psicologica una differenza tra un nucleo centrale di norme, e un contenuto per dir così periferico di pensieri, di volizioni, di disposizioni particolari e transitorie. La coscienza morale è il centro soggettivo-oggettivo da cui muovono le reazioni agl'impulsi di quella moltiplicità transitoria. E il suo atteggiamento e il sentimento che lo esprime sono varii, secondo che tra i due termini ci è armonia o discordanza. Questa relazione tra la coscienza direttrice e l'empirica, da essa diretta o contrastata, può talvolta importare un grande consumo di energia psichica, (Kant chiamava *discesa all' inferno* della coscienza di sè, questa duplicazione della coscienza morale), ma non importa nessuna facoltà speciale, come il voluto *senso morale innato* di taluni moralisti. Si forma la coscienza morale secondo le leggi psicologiche generali, ed esprime nella maniera più chiara la natura della coscienza psicologica, che è di essere oggetto di sè stessa. Lo sviluppo suo dipende, oltrechè dalle leggi psicologiche, dalle condizioni dell' ambiente sociale, e totalmente da queste per

Digitized by Google

la prima direzione, e pel contenuto immediato delle valutazioni. Ma una cosa si può affermare, ed è che la coscienza morale comincia come coscienza proibitiva, come coscienza di ciò che non si deve fare. La correzione esteriore sveglia per la prima volta la coscienza morale; ed anche in prosieguo la vita morale individuale riceve la maggiore accentuazione dal conflitto, in modo che anche la parte positiva, (la coscienza di quello che si deve fare), riceve l'impulso dalla negazione. Il carattere proibitivo del *demone socratico* è una conferma individuale del fatto generale.

Dunque la coscienza morale è duplice, giudicante e giudicata, la prima è costituita da quel sistema di idee e di impulsi che si è formato nell'ambiente sociale, e secondo le suggestioni di ogni specie da questo accolte. Quel sistema rappresenta l'elemento stabile, dipendente non solo dalla costanza delle suggestioni, ma anche dal fatto che gl'impulsi e le idee direttrici transitorii si eliminano a vicenda, mentre i costanti si consolidano e si sistemano.

Nella coscienza morale giudicatrice non tutto è consapevole; spesso approviamo o riproviamo, e diciamo di non sapercene rendere piena ragione. Ma l'esservi una parte d'inconscio o di subcosciente nella coscienza morale non è una contraddizione; perchè l'inconscio e il conscio sono non solo in continuo ricambio di azioni, ma l'inconscio può derivare da un antecedente conscio, o venire alla luce della coscienza liberandosi dal determinismo dei sentimenti, delle tendenze, degl'interessi non chiaramente consapevoli.

Questa forma in parte subcosciente, della coscienza morale, nella quale il fine non è chiaramente saputo, prova che ci è in essa qualche cosa di ereditario, nel senso che esprime il carattere etnico. Di questo la tradizione non può renderci conto pienamente. Ma, pur ammettendo un fattore etnico, non si deve dimenticare che esso é affatto indeterminato, e che lo sviluppo della coscienza morale dipende più direttamente dall'ambiente nel quale si verifica. L'individuo si appropria, senza volerlo, la morale positiva del tempo suo e del popolo in mezzo

Digitized by Google

al quale vive. La coscienza morale si forma tra le influenze del mezzo, senza che si possa sempre rendere ragione del come. Il fanciullo sente approvare o riprovare i proprii atti dalle persone che lo circondano, e si abitua a ripetere in nome proprio questi giudizii sopra sé stesso e sopra gli altri; si abitua ad imitare le azioni altrui. L'esempio morale è sopra tutti gli altri contagioso, perchè le funzioni pratiche sono impulsive, mentre le teoriche sono critiche e riflessive. Da ciò deriva in parte quel carattere mistico che le norme morali rivestono. Come ha detto Aristotele, si opera bene prima di diventare buoni, come si diventa citaristi suonando la cetra. Mediante l' imitazione, così passiva che attiva, il fanciullo riceve dalla società la prima forma della sua coscienza morale, la quale non è quindi una libera formazione individuale, ma un'eco del difuori. E quello che è vero del fanciullo, è vero anche dei primi gradi dell'incivilimento umano, quando regna la morale positiva del costume, derivante immediatamente dalle necessità e dalle forme speciali di vita, e ricongiunta direttamente alle sanzioni umane e divine. La morale omerica è tutta penetrata da queste; ma dopo si passò in Grecia dal timore e dal rispetto delle sanzioni esteriori a quello delle sanzioni della propria coscienza. Democrito e Teofrasto ripetono la sentenza: « abbi onta dinanzi a te stesso, e così non ne avrai dinanzi agli altri »; e Socrate, ponendo il *nosce te ipsum* come base della coscienza morale, fece un passo decisivo sulla via, che fu poi tutta percorsa dagli Stoici, i quali fissarono il significato della parola *coscienza* nel senso morale. Il Cristianesimo rese questa più intima, e ne slargò l' ámbito fino ad abbracciare l' umanità, come era stato preannunziato dallo stoicismo latino. Ma quando con la formazione della gerarchia ecclesiastica nel M. Evo il principio di *autorità* prese il sopravvento nella morale, il processo di sempre maggiore internità della coscienza morale si arrestò, per riprendere il suo cammino nell'epoca moderna.

Digitized by Google

Finchè la coscienza non è che l'eco dell'autorità, ci è come un'opposizione tra la coscienza e la libertà, perchè pare che il sottrarsi della coscienza all'autorità significhi la perdita della coscienza morale. La pace della coscienza pare non si possa avere che nell'obbedienza, in una specie di sonno sull'origliere della sommissione all'autorità. Ma poichè la coscienza morale è in stretto rapporto con la coscienza psicologica, e questa pone l'io al centro dell'attività giudicativa, e i diritti della ragione si accentuano progressivamente anche nella morale, così la coscienza morale si rende a poco a poco autonoma, dall'obbedienza morale si passa alla libertà morale. Lo sviluppo di essa è verso la conoscenza e la ragione tutta spiegata. Si formano delle imagini ideali della vita e dell'azione, che possono riuscire più o meno diverse dai modelli tradizionali. Le esperienze e le riflessioni determinano il consolidarsi o il modificarsi di queste imagini; e le esperienze e le prove fortificano la coscienza morale e le danno sempre maggiore autonomia. Essa si svolge del resto secondo le leggi psicologiche generali, cioè secondo quelle dell'associazione e del contrasto, delle fusioni, delle eliminazioni, delle sostituzioni, così delle idee come dei sentimenti; ma anche, e principalmente, secondo i procedimenti autonomi della ragione e della volontà, e della concentrazione di questa su qualche fine essenziale chiaramente saputo.

Così si passa alla forma superiore della coscienza morale, che è come una ragion pratica incoata, cioè ad una specie di coscienza morale sistematica, ma più spontaneamente che riflessivamente.

Ma la coscienza morale, sebbene, in massima parte, comune, non è la stessa in tutti. E le differenze individuali possono essere o dei gradi di consapevolezza, o altre. In taluni può assumere una forma prevalentemente negativa, in altri positiva ed operativa. E può avere elementi ideali o affettivi varii e variamente preponderanti, simpatia, sentimento del dovere, giustizia, carattere di devozione entu-

Digitized by Google

siastica o di calma operosa. In taluno si limiterà a promuovere il bene di un sodalizio limitato, in altri s' indirizzerà al bene pubblico. Non è possibile indicare neppure le forme principali; ma è bene tener presenti le differenze per non cadere in un dommatismo morale, che pretenda di fondere le coscienze su un solo modello. Il campo dell'azione morale è così vasto, che l'individuo non può contribuire al bene generale, se non che specializzandosi. Inoltre è evidente che l'azione sarà tanto più efficace quanto più corrisponderà alla libera scelta dell'individuo, indice della sua natura e delle sue preferenze. Ci è dunque un'*equazione personale* della moralità; come prova anche la storia della filosofia morale, la quale mostra che ciascun filosofo descrive quella specie di coscienza morale che meglio conosce perchè gli è più propria.

Pare che una legge morale oggettiva e assoluta, sia di autorità sia di ragione, debba tener poco conto delle differenze individuali, e imporre a tutti lo stesso compito. Ma se questo è vero nel senso negativo, in quanto nessuno può addurre a scusa del male il proprio carattere, non può essere vero nel senso positivo se non limitatamente. Per lo stesso rispetto dell'uguaglianza in morale, non si può chiedere a tutti la stessa cosa. Perchè gl'individui non sono eguali nè per la qualità della loro capacità morale, nè per la quantità; e quindi esigere da tutti uno stesso compito sarebbe imporre fardelli assai diversi. Sotto il rispetto della qualità queste differenze sono facilmente ammesse. Nelle società libere si riconosce che il compito morale di ciascuno è determinato dalla sua natura e dalle sue attitudini. Questa verità fu riconosciuta nell'antichità da Socrate, dagli Stoici, da Cicerone, il quale, seguendo lo stoico Panezio, dice nel 1° libro del De Officiis, che occorre fare in questo come gli avveduti attori, i quali si scelgono non la parte migliore, ma la più adatta ai loro mezzi. Ma anche sotto il rispetto quantitativo bisogna riconoscere che non si può esigere lo stesso sforzo morale da tutti. Certo la legge morale deve essere universale, ma deve indicare la direzione dello sforzo, non la sua quantità; il *quantum satis* della volontà non si può fissare per tutti egualmente, ed anche dal punto di vista della quantità s'impone la considerazione del-

Digitized by Google

l'*equazione personale*. Aristotele nella teoria dell'armonia personale e dell'equità, l' Hutcheson nella raccomandazione di tener conto delle attitudini nei giudizi morali, avevano detto qualche cosa di simile.

Ma, di nuovo, da questo che ogni individuo è morale in quanto realizza quella parte o aspetto dell'ideale morale, che la sua costituzione psicomorale gli rende possibile, non deriva che ci siano tante coscienze morali quanti sono gl' individui. Perchè la coscienza morale naturale è sempre nella sua forma superiore una imperfetta sistemazione dei criteri morali, per cui ogni azione è riportata alla sua categoria morale, ogni conflitto morale è risoluto secondo la subordinazione dei valori morali, secondo l'accordo o la contraddizione, o l'interferenza o l'indifferenza delle massime rispetto a un caso morale o ad un' azione morale particolare. Il carattere sistematico, (certo imperfetto), che anche la coscienza morale positiva possiede nel grado del suo maggiore sviluppo, dipende dalla finalità delle norme morali, e da che la coscienza intravede un sistema di fini di sempre maggiore universalità, nel quale i fini più universali sono anche i valori assoluti. Dipende anche da questo, che i valori morali non esistendo se non che nelle persone morali, la persona morale appare come un valore non permutabile, e però come un fine ultimo. È morale tutto quello che promuove la conservazione e il miglioramento dell' umana personalità. Sia considerata in sè stessa, sia come parte della società, e nella produzione dei valori superiori dello spirito, la personalità è fine.

§ II. Ma la genesi della coscienza morale non deve essere studiata soltanto dal punto di vista della psicologia individuale, ma anche da quello della psicologia collettiva e della storia, se il fatto morale è essenzialmente un fatto collettivo e progressivo.

Dal punto di vista sociale la genesi della coscienza morale presenta elementi varii, ma tutti confermano una direttiva fondamentale di sviluppo, che va dal particolare all'universale. Le parole *buono* e *cattivo* non mancano in nessuna lingua, ma nelle lingue primitive indicano qualità individuali, che sono anche diverse pei diversi popoli. In sanscrito indicano prevalentemente la sincerità e la men-

Digitized by Google

zogna, la bravura e la viltà pei Greci, il decoroso o l'indecoroso pei Germani. Non esprimono una nozione astratta, ma una qualità della persona, e insieme il sentimento di chi le pronunzia rispetto alla persona che esaltano o condannano. In seguito quelle stesse parole perdono il loro significato personale, e si mutano in sostantivi astratti, che designano non più un modo personale di sentire, ma un modo collettivo di pensare.

La stessa cosa si rileva se si considera l'azione della religione sulla coscienza morale. La religione è essenzialmente l'idea di un mondo migliore, e l'alleanza primitiva, se non originaria, della religione e della morale non può essere revocata in dubbio. Le divinità primitive, anche le feticistiche e le naturalistiche, non mancano di elementi morali. Una divinità contiene tracce, se anche assai imperfettamente, di una virtù morale. Se è un antenato, i suoi vizii sono dimenticati, per non onorare che le sue virtù; se è un tipo naturalistico, è sempre anche un tipo morale buono o cattivo, ed è adorato come tale. Sulla stessa ragione di personificazione morale si fonda il culto degli eroi. La cosa si rende sempre più evidente nelle religioni morali, che succedono alle naturalistiche. Nasce l'idea dell'espiazione, prima sulla terra, poi nel mondo di là; gli dei sono imaginati come vendicatori morali. La morale religiosa è prima un ordine esterno alla coscienza, e che la coscienza deve realizzare, dipoi l'aspetto interno prevale, fino a rendersi indipendente, specialmente per opera della riflessione filosofica.

Un' altra fonte della coscienza morale è il costume. Anche esso è, come la lingua e la religione, un'opera sociale anteriore alle teorie morali. Il costume è un fatto che distingue i gruppi umani più primitivi dai gruppi animali; perchè è sempre una tradizione consapevole, un fatto storico e collettivo caratteristico di quelli. Difatti, sebbene sia tenace ed imperioso, ammette la possibilità della discussione ed anche della violazione da parte dell' individuo, mentre l' istinto non si discute e non si viola. Ma

Digitized by Google

nel costume ci è anche una parte inconsapevole, che consiste nell' oblio dei fini reali, e nella sua persistenza per inerzia anche quando il fine è cessato. I banchetti funebri furono prima forme del sacrifizio religioso, poi adunanze di parenti e di amici, nelle quali s' imaginava di trovarsi l' ultima volta col defunto. Poi semplici atti di convenienza verso la famiglia dell' estinto. Lo stesso processo distaccò dal costume le regole del diritto, cioè quella parte di esso strettamente necessaria al mantenimento della cooperazione sociale. Questo distacco provocò un nuovo incremento del contenuto della coscienza morale, perchè l'osservanza delle ulteriori obbligazioni fu abbandonata appunto alla sua autorità. Ma il costume comprende un gran numero di rapporti, individuali, interindividuali, sociali, umani, i quali si accrescono con l' incivilimento dando luogo a un continuo incremento delle idee morali; esso, non ostante il suo continuo progresso, è fatto di particolari più o meno legati tra loro, ed è un sistema di fatti più che un sistema di idee. I fatti morali sono dunque anteriori alle teorie morali, perchè le forme della vita collettiva hanno condotto e disciplinato l' individuo assai prima che la riflessione morale potesse elevarsi alla legge.

La morale intuizionistica ammette un'ispirazione originaria della coscienza morale, per cui il suo contenuto è determinabile aprioristicamente, e lo risolve in tre elementi, il *bene*, il *dovere*, la *virtù*. Ma non pare che questi elementi della coscienza morale siano primitivi come *idee* e come *universali*. La coscienza morale conosce i beni, non il bene, ed è solo la filosofia che può passare dai primi al secondo. La prima nozione del bene è individuale, e da essa si passa, pel sentimento e per la coscienza della solidarietà, al bene sociale. La solidarietà si estende nello spazio e nel tempo; e nel tempo segnatamente la solidarietà diventa umana, e si rivolge all'ideale umano. Sottratti ai sentimenti personali dalla necessaria indeterminazione dell'imagine delle generazioni che saranno, vediamo in esse l' umanità, e imaginiamo l'ideale di questa non tanto sotto

Digitized by Google

l'aspetto della prosperità materiale, quanto sotto quello del progressivo accrescersi e del predominio definitivo dei valori dello spirito. Sebbene non ci riesca di concepire la totalità dei beni come un ideale definito, se non nelle forme simboliche delle religioni. Non può essere vero quello che l'individualismo sostiene, che il bene supremo è necessariamente per l'individuo il suo proprio, se la coscienza morale sente spontaneamente la solidarietà, e vagheggia un bene sopraindividuale. Le negazioni individualistiche derivano dal falso concetto che l'io possa essere storicamente e metafisicamente una realtà distinta e quasi inaccessibile. La storia prova che mai una coscienza individuale ha potuto esistere, che non sia stata anche sociale, perchè mai l'uomo ha vissuto isolatamente; anzi primitivamente la coscienza individuale è dominata più completamente che dopo dalla coscienza del gruppo sociale. La moderna psicologia non ammette più la sostanza semplice della vecchia psicologia metafisica; ma fa consistere la realtà dell'io nella coscienza, e quindi lo rende accessibile all'ambiente psicosociale nel quale vive, e del quale si nutre.

Corrispondentemente alle idee del bene, le norme morali furono prima particolari e dipoi generali. Come le teorie più generali delle scienze sono le ultime, così in morale gli uomini prima di elevarsi ad una legge generale della condotta hanno obbedito a precetti particolari, e a precetti proibitivi, non positivi. Tutte le regole primitive, (specie quelle del diritto), furono negative; e siccome esse suppongono le positive, così queste si svolsero a poco a poco da quelle, e le più generali costituirono la morale.

L'idea del dovere ha la sua genesi concreta dalle sanzioni sociali, e primitivamente la sanzione della coscienza è destata da quelle. E se dipoi appare relativamente indipendente da quelle, ciò accade per la congiunta efficacia della originalità di reazione dello spirito etico, e di un processo psicologico complesso, di cui sono elementi l'abitudine, che separa l'atto dal suo fine immediato, la sod-

Digitized by Google

disfazione interna che ci procura l'azione antiegoistica. Solo da ultimo quell'idea si connette col giudizio di valore e di obbligazione, che deriva dalla norma morale.

Le virtù sono, pei popoli primitivi, determinate dalle necessità della vita, e sono le individuali, cioè quelle nelle quali massimamente emerge la potenza dell'individuo. Anche le virtù sociali hanno da principio la forma individuale della potenza; da ciò il carattere, che fu detto virile, delle virtù dell'antichità classica. La virtù è sempre un'energia individuale, se è considerata nella sua radice; ma le più umane sono quelle nelle quali l'individualità non è il fine al quale sono indirizzate, e l'individuo è fatto organo dell'ideale morale. Di questa forma superiore sono esempii storici eminenti Socrate e Cristo; ma anche un'infinita folla di anime capaci di virtù ignorate e devote.

§ III. Passando dalla genesi al contenuto, possiamo dire immediatamente, che esso consta di due cose, dei giudizii di valore, e degl'imperativi che ne derivano. La nostra coscienza morale ci dice, più o meno chiaramente, quale è l'ordine dei valori morali, e ce lo propone come un obbligo da adempiere, come un compito da realizzare. Ogni idea morale è un imperativo razionale, che afferma il suo diritto di essere realizzato. All'imperativo morale lo spirito si sottopone liberamente, e, sottoponendosi, sente di elevarsi, di partecipare in qualche modo al valore della volontà universale, da cui parte il comando morale. Nell'obbedienza morale lo spirito è attivo, non passivo come dinanzi al comando di un'autorità esterna. Come si formino le norme morali, abbiamo detto, ma quelle sono conservate nella coscienza, che presentano ad essa il carattere dell'universalità e della necessità. Se raccogliamo in una sola la qualità distintiva di queste norme, vediamo che è la giustizia, nella forma distributiva: « a ciascuno secondo il suo merito o il suo demerito ». È un concetto questo che non coincide col concetto dell'utilità. Ma la dimostrazione non spetta a questa parte dell'Etica che è un'analisi della coscienza

Digitized by Google

morale. Per non affermare questa coincidenza basta qui che la coscienza morale spontanea non l'affermi.

Una quistione assai importante è quella sempre di nuovo dibattuta circa l'unità della coscienza morale dell'umanità. Se i precetti morali hanno carattere di universalità e necessità, come accade che le valutazioni della coscienza morale siano così diverse tra loro nei diversi popoli e nelle diverse epoche storiche? Le tesi negative dell'unità della coscienza morale umana si possono formulare brevemente così: « Presso i popoli barbari o mancanza di moralità, o moralità rudimentale; presso i popoli civili, moralità contraddittoria ». Esse furono sostenute fra gli altri dal Montaigne nei *Saggi* e dal Pascal nei *Pensieri*, e fu da questo riassunta nella celebre esclamazione: « Oh compiacente giustizia, che una riviera limita! verità al di qua dei Pirenei, errore al di là! » Ma contro queste tesi negative sta il fatto, che il progresso morale conduce sempre più all'unità della coscienza morale, e prova con ciò che essa non è qualche cosa di astratto, ma di operoso e di concreto, che si realizza sempre meglio progressivamente. Basterà accennare a pochi punti per convincersene. Il rispetto per la vita umana si è sviluppato sempre più, e così sono scomparsi la vendetta del sangue, la guerra privata, i sacrifizii umani, il tirannicidio (anche se giustificato), la tortura ecc. Prodottosi il concetto morale della famiglia, si è respinta la poligamia, il dispotismo paterno, la primogenitura, la perpetua mulierum tutela. Penetrata nella convinzione il rispetto della proprietà, le rapine, che erano da principio gesta d'eroi, sono reputate opera di malfattori.

Con l'idea della libertà personale tutte le forme di schiavitù sono scomparse; con l'altra della inviolabilità della coscienza sono finite le persecuzioni e le guerre di religione, ed è stata riconosciuta la libertà del pensiero. Nel diritto delle genti è scomparso l'*albinaggio*, il saccheggio, la cattività e il massacro dei vinti, la schiavitù dei prigionieri. E ciò dimostra che l'unità morale non è la culla della storia umana, ma la meta.

Digitized by Google

Il progresso morale prova dunque che la coscienza morale non è ispirata, e che l' accordo è più un risultato della convergenza delle vie percorse, anzichè un principio. Bisogna abbandonare l'idea, che ci sia fin da principio nella coscienza una legge morale oggettiva universale, dalla quale l'uomo non debba far altro che dedurre le norme particolari, ed ammettere che l'universalità è il carattere formale delle norme morali, insieme a quelli di valore assoluto e di obbligazione. Rispetto a questo modo d'intendere l'unità della coscienza morale, l' obiezione desunta dalla varietà dei giudizii morali non ha valore, perchè anche variando il contenuto può restare identica la forma. I criterii formali hanno questo vantaggio, che non escludono ma si subordinano il contenuto oggettivo, e rendono possibile di valutarlo alla misura di quel valore che essi esprimono. Essi dicono che ci sono delle norme obbligatorie e di valore assoluto, e universale; non dicono che cosa sia comandato così. La valutazione oggettiva è il risultato della loro applicazione a un contenuto oggettivo; ma l'applicazione non è sempre la stessa.

Se non che anche rispetto ai criterii formali si è sostenuta la tesi che nega l'unità della coscienza morale, o ricorrendo all'esempio dei popoli nello stato di barbarie primitiva, nei quali si sostiene che manchino; ovvero mostrando che quei caratteri si possono spiegare psicologicamente come conflitti di tendenze, e non come proprietà della razionalità dell'umana natura. Ma contro la prima obiezione si può rispondere, che se la mancanza di fatto dei criteri formali può essere molto importante dal punto di vista dell' Antropologia, non è tale in questa discussione. Se mancano, si può rispondere, manca la moralità. Ma se invece si sostiene che la moralità ci può essere anche senza quei caratteri, allora recisamente neghiamo. La possibilità della vita morale poggia sull' idea che qualche cosa si debba fare o tralasciare incondizionatamente da tutti gl'individui posti nelle stesse circostanze di agire. Come chi ragionando male applica male i principii logici, ma

Digitized by Google

mostra con ciò stesso di avere una mente logica, così chi prende per morale quello che è immorale, mostra di avere una natura morale, cioè di possedere le condizioni della moralità. Le quali si possono ridurre a una sola, la facoltà dell'universale nell'ordine delle azioni volontarie reciproche degli uomini associati, o delle individuali che concernono il soggetto stesso dell'azione come soggetto sociale. Come intellettualmente l'uomo non è legato alla rappresentazione particolare, e i nessi logici si sostituiscono ai rappresentativi, e il linguaggio è insieme l'espressione e la prova di questo suo organismo mentale, così per la volontà morale egli si libera dall'impulso sensuale, e diventa capace di riconoscere un bene comune a sè e ad altri, e il diritto di ciascuno a conseguirlo. L'associazione è nell'uomo l'espressione dell'unità della coscienza, come il linguaggio dell'unità della mente. Non è accidentale che l'uomo soltanto parli, e così non è accidentale che le società animali si formino e si sciolgano per necessità di natura fisica, mentre le umane sono permanenti. I due fatti derivano dalla stessa causa, che è la facoltà dell'universale. Ora, posta la nozione e la volontà di un bene comune, ne deriva la necessità del dominio delle tendenze, (criterio della subordinazione e del valore universale), ed anche di un'esigenza che si rivolge verso gli altri e verso sè stesso (obbligazione). Passiamo ora a studiare gli elementi della coscienza morale, cioè le facoltà ed attività dell'*io*, che ad essa si riferiscono.

§ IV. L'autorità della coscienza morale è assoluta, perchè non è possibile di oltrepassarla. Anche un'autorità esterna non può essere ammessa se non che pel riconoscimento della coscienza, e quindi per l'autorità di questa. Ma la coscienza morale, di un individuo, di una società, di un'epoca storica, non è infallibile. Così Aristotele sostenne in buona fede la schiavitù, e Calvino in buona fede abbandonò Serveto al rogo. Ci è qualche cosa di superiore alla coscienza, e con la quale essa debba essere paragonata? Che bisogni illuminare la propria coscienza con

Digitized by Google

quella della società, e degli uomini superiori è vero, ma non risolve la questione, perchè sempre è la coscienza quella che decide. Ma ciò non equivale a proclamare il soggettivismo morale; perchè la coscienza è un nome complessivo per un certo numero di attività psichiche, tra le quali è predominante una facoltà essenzialmente oggettiva, cioè la ragione. La coscienza morale ha dunque in sè stessa il principio critico e progressivo, che si aiuta dell' attrito delle coscienze individuali tra loro, di quello fra queste e la coscienza sociale e storica, dei suoi stessi conflitti interni, di quelli eroici o tragici che la storia presenta nelle maggiori coscienze morali dell' umanità per assorgere ad una coscienza ideale o tipica, alla quale paragona costantemente se stessa.

Se l' autorità morale suprema spetta alla coscienza, ad essa spetta anche la *sanzione;* l' idea della sanzione è connessa con quella dell'autorità, e a quella cui appartiene questa appartiene anche l' altra. La sanzione morale interna è un sentimento di pace e di accordo con se stesso se è approvazione; di discordia e di inferiorità al proprio ideale se è riprovazione. Essa ha il carattere di un accontentamento o scontentamento profondo, come se una delle esigenze più intime del nostro essere spirituale fosse soddisfatta o tradita. E questi stati interni del sentimento possono essere così potenti da vincere tutti gli altri piaceri e dolori, fino a produrre il sacrifizio eroico, come azione o come espiazione volontaria. « L'uomo onesto, dice Kant, (Critica della Ragion pratica), può essere sostenuto nel momento peggiore della sua vita dalla coscienza di avere nella sua persona onorato l' umanità, se non ha creduto di sottrarsi alla sventura col mancare al proprio dovere ». Ma l' accontentamento della coscienza o il suo contrario non è un fine per la morale, ma un mezzo.

§ V. La sanzione interna è uno stato del *sentimento morale*, nel quale si rivela il valore della coscienza come ragion pratica. Ma i sentimenti morali sono uno o molti? Questa domanda non dev' essere proposta e risoluta dal

Digitized by Google

punto di vista psicologico, ma da quello morale. La psicologia generale è descrittiva e classificatrice, e pone tra i sentimenti morali, tutti quelli che si riferiscono alle azioni moralmente valutabili (1). La morale invece cerca se ci siano sentimenti che abbiano *valore morale*. Da questo punto di vista Kant non ammette altro sentimento morale che quello di obbligazione e di rispetto della legge (Achtung), e rifiuta come non aventi carattere morale i sentimenti di compiacimento e di amore del bene. Ma se la teoria di Kant fosse vera, dovrebbe essere falsa la convinzione generale, che, nelle anime più amanti del bene vede le più elette nature morali. Come mai l'amore del bene non sarebbe morale? Kant, volendo liberare la moralità dalla soggezione delle tendenze, vède qualche cosa di amorale nell'amore del bene. Ma se questo è, come l'Achtung, la conseguenza del valore attribuito al bene, se in esso non si perde mai la coscienza della superiorità della legge, se è un amore devoto fatto di umiltà e di abbandono ad un fine ideale superiore, perchè non avrebbe carattere morale? Kant dice che il sentimento è un fenomeno naturale che la volontà non può nè produrre nè impedire; l'amore non si comanda, è un *pathos*. Ma l'amore che deriva dalla convinzione del bene, dal giudizio di *valore morale*, non è morale, così come è sensuale quello che deriva dai sensi? Non è esatto poi che l'amor del bene non possa essere nè creato, nè impedito. Se la vita morale è data bensì nella natura umana solo pei suoi fondamenti, se essa è nel suo sviluppo una conquista dello spirito, come si potrebbe degradare l'amore morale ad amore istintivo? Aristotele è stato insieme più umano e più vero allorchè ha affermato che è virtuoso chi non solo opera virtuosamente, ma si allieta delle opere virtuose. Il compiacimento del bene è un mezzo pel bene e riveste il carattere del fine. Tutto sta che non s'inverta il rapporto, e che il bene si faccia per sè stesso e non pel piacere che ne aspettiamo.

---

(1) Pei sentimenti morali v. Psicologia, parte IV, cap. V.

Digitized by Google

Il legame del sentimento morale col religioso è un fatto notevole. Si è detto che da principio il sentimento morale e il religioso non sono connessi, perchè il secondo ha carattere materiale, propiziatorio, utilitario; e imagina la divinità indifferentemente come buona e cattiva, e piuttosto cattiva che buona; per cui il sentimento che è all'origine delle religioni è il timore. Ma se questo dice che ci è differenza tra le religioni primitive e la coscienza morale superiore, non dice che da principio i due sentimenti furono dissociati, il sentimento morale primitivo coincide col sentimento religioso primitivo, e la religione è tale quale è la moralità. Quello che importa notare è che tra il sentimento morale e il religioso ci è un' affinità essenziale costituita dal sentimento di dipendenza, di autorità suprema, di obbligazione, di rispetto verso qualche cosa che è superiore alla volontà individuale, e la domina. La connessione del sentimento morale col sentimento religioso si vede da tutto lo svolgimento parallelo della moralità e della religione. Autoritaria e coercitiva da principio, l'alleanza dei due sentimenti si mantiene quando negli spiriti superiori la religione appare come la concezione spiritualistica della realtà, come l'affermazione della conservazione dei valori morali. Anche la coscienza morale più alta, la più convinta che le leggi morali stanno da sè, come imperativi della ragione, e che la perfezione della morale consiste nell'autonomia della coscienza morale, non può difendersi dal sentimento, che ci è un potere morale, immanente o trascendente, che conserva e assicura i valori morali dello spirito.

Certo negli spiriti superiori, le convinzioni morali si rendono indipendenti da ogni autorità che non sia quella intrinseca, cioè razionale, delle medesime, ma anche in essi il sentimento morale riveste carattere religioso. La coscienza morale comune difficilmente può ritenersi capace di tale elevazione. La storia prova che quante volte, scadute in un popolo le credenze religiose, la filosofia si è trovata sola a doverle surrogare, ha preso rispetto alla vita e al-

Digitized by Google

l'azione il carattere di una morale religiosa. Tale fu il caso dello Stoicismo latino, nel quale il carattere religioso, principalmente come sentimento di venerazione diretto alla virtù, incomincia con Seneca, e si accentua sempre più con Epitteto e con Marco Aurelio. La identificazione della morale con la religione, che è una tendenza negli Stoici dell'Impero, diventa una realtà nel Neopitagorismo e nel Neoplatonismo. Il romanzo religioso-filosofico di Filostrato fu Apollonio di Tiana, e la favola di Amore e Psiche di Apuleio ne sono prova pel Neopitagorismo, insieme al misticismo di Plutarco, e al demiurgo di Numenio di Apamea. E il Neoplatonismo finisce con Porfirio e con Giamblico, per presentarsi come una religione che contrasta al Cristianesimo. Nondimeno il tentativo fallì, e dove non riuscirono lo Stoicismo latino e le ultime forme della filosofia greca, riuscì il Cristianesimo, la cui morale era parte di una religione, non di una filosofia.

§ VI. La più alta forma del sentimento morale è il *dovere*, nessuna coscienza morale lo ignora, e può dirsi con verità, che dove non ci è sentimento del dovere non ci è coscienza morale. Il dovere può essere considerato non solo come sentimento, ma anche come idea ; come sentimento è un'interna e incondizionata sottomissione ed obbligazione verso qualche cosa di superiore ; come idea è cognizione dell' imperativo morale, del suo valore, della sua autorità rispetto alla volontà.

Immediatamente pare che l'idea del dovere non possa essere in morale un'idea prima, perchè suppone il giudizio di valore. Questo concetto è contestato da Kant, il quale nei « Principii metafisici della Morale » sostiene, che la Morale non può partire dall'idea di fine per giungere a quella del dovere, ma deve procedere dalla nozione del dovere a quella di fine. Tutti i fini sono parte della felicità, e sono perciò egoistici, mentre il dovere è la negazione dell'egoismo. Il dovere è esso stesso fine, e Kant lo chiama *dovere di virtù*. Se l'uomo, dice Kant, non appartenesse che all'ordine dell'intelligenza, le sue azioni sarebbero l'effetto della

Digitized by Google

volontà necessariamente conforme alla ragione. Similmente se fosse parte soltanto del mondo sensibile le sue azioni sarebbero determinate dalla sensibilità, secondo la legge della causalità naturale. Ma poichè egli è parte dei due mondi a un tempo, e in una inscindibile unità, e come parte del mondo intelligibile è libero, e la causalità sua è secondo la libertà, così l'imperativo morale va dalla volontà razionale libera alla volontà passibile della causalità naturale, e prende la forma del dovere. L'imperativo morale è dunque una sintesi a priori, dipendente dall' unità sintetica della natura umana, e il dovere è la forma generale di questa unità nella sfera dello spirito pratico. Ogni coscienza morale ha il dovere come suo carattere essenziale, e la stessa coscienza del delinquente ne è prova col rimorso. Se volessimo esprimere il dovere nella sua forma più generale, il dovere nella idea sua anteriore ad ogni idea di fine, come la forma indeterminata della coscienza morale, potremmo adoperare una di queste formule: « agisci secondo ragione », « sii quello che devi essere », « realizza la tua idea ». Ma la sola ragione non ci può istruire dei doveri singoli, p. es. di quelli relativi alla famiglia, alla proprietà ecc., senza che queste cose si conoscano; l'arte della vita suppone la conoscenza della vita, ed ogni dovere particolare deriva da un giudizio valutativo, che riporta il contenuto o fine empirico dell'azione alla forma generale del dovere.

L' idea del dovere è l' idea centrale della moralità. Il contrasto religioso tra la carne e lo spirito, tra la coscienza individuale egoistica e l' universalità della norma etica, conducono all' idea del dovere; e pare ormai un' impresa senza speranza di riuscita quella di fare una morale, che prescinda da questa idea e da quel dualismo, che è l'uomo stesso. Il monismo idealistico, p. es. il platonico, lo ammette, e lo risolve nella sua Etica; il monismo positivistico e materialistico, e l'utilitarismo lo negano, ma si sono chiariti impotenti a fondare la morale. Per vincere il dualismo dal punto di vista morale è necessaria la lotta contro l'uomo inferiore, che solo l'idea del dovere può sostenere

Digitized by Google

e rendere vittoriosa. Göthe ha detto bene: « dalla forza che avvince ogni essere può affrancarsi soltanto l' uomo che trionfa di se stesso ». L'idea del dovere sta nella coscienza umana come testimonianza della sua perfettibilità; essa è il postulato del progresso morale, e credere in questo è credere nel dovere. Esso ha quindi una funzione creatrice. Nella conoscenza scientifica cerchiamo di adeguare la conoscenza alla realtà, nell'operare morale cerchiamo di migliorare e quindi di sorpassare la realtà. Come l'artista nell' atto della creazione intravede prima confusamente, e poi precisa il fantasma, così l'oggetto del dovere è un ideale sempre migliore, un di là dalle forme che sono successivamente raggiunte. Gesù nel *Sermone della montagna* (Matt. V.°) indica chiaramente questo carattere progressivo della morale nell' antitesi tra l' antica e la nuova legge. Quindi se il dovere mira sempre più alto e più in là, è una fede, e non dà di sè altra dimostrazione che la sua autorità nella coscienza. Non si riesce nè a ragionare il dovere, nè a scacciarlo dalla vita umana. Perchè se è dimostrato necessario di necessità naturale causale, non è più il dovere; e se non ci è il dovere, la lotta pel progresso morale non può più essere combattuta.

Contro questa maniera di concepire il dovere furono mosse obiezioni da tre scuole opposte; da quella che concepisce la Morale come una scienza naturale (fisica) del costume; da quella che negando la libertà del volere nega il dovere; da quella dell' associazione psicologica, che spiega il sentimento, (sentimento soltanto e non idea), come effetto dei conflitti delle tendenze, ponendo che le tendenze più forti, siano appunto le morali.

Se non che la fisica del costume o si riduce a una negazione non giustificata del sentimento del dovere come un fatto della coscienza morale; e in tal caso è inammissibile; ovvero spiega il fatto con le teorie associazioniste e si riduce ad esse. Similmente il determinismo pretende dedurre da una tesi, che è oggetto di una dimostrazione, la negazione di un fatto, ed è un error logico; ovvero ricorre, come la fisica del costume, all'associazione psicologica per spiegarlo, ed anche il suo valore dipende dal valore di questa.

Digitized by Google

Ma neppure si potrebbe sottoscrivere alla tesi che il dovere non abbia in sè niente di assoluto, e sia una formazione psico-sociale derivante principalmente dalle sanzioni, dalle esterne come dall' interna. La sanzione interna sarebbe una mera passione della sensibilità, lo stato di una tendenza contrastata e nondimeno persistente contro la sua negazione. Tale sarebbe anche negli spiriti superiori, nei quali prenderebbe la forma dell'*ideale non realizzato*. Che sia così pare provato, secondo questi moralisti, anche dalla considerazione che una sanzione che vada dalla ragione alla sensibilità difficilmente si può intendere; una sanzione soprassensibile è quasi una contraddizione in termini, e implica l' assurdo di una responsabilità della sensibilità di fronte ad una facoltà diversa, e avente una legge diversa, la ragione. Pure questo ragionamento non sembra adatto a spiegare l' origine dell' idea del dovere nella coscienza, perchè quell' idea e il sentimento che ne deriva sono assai diversi dal rammarico di una tendenza non soddisfatta, e insieme non si possono considerare come privilegio delle nature aristocratiche, col quale, cioè col dolore dell' ideale non realizzato, non coincide. Il sentimento del dovere si distacca tanto da quello della tendenza non soddisfatta, che può di questa insoddisfazione stessa fare un dovere; non è un privilegio delle nature aristocratiche, perchè sussiste anche nelle coscienze più umili sotto il rispetto della cultura, mentre può essere relativamente più debole nelle superiori; e l'ideale non realizzato può essere di più specie, ma con nessuna si congiunge il sentimento del dovere, se non con quella dell' ideale morale. Quanto alla contraddizione che ci è nel concetto di una sanzione soprassensibile, bisogna intendersi bene. Il sentimento del dovere è della specie dei sentimenti ideali, e come ogni sentimento ideale è uno stato della sensibilità dipendente dalla ragione. Questo non implica nessuna contraddizione, posta l'unità della natura umana. Se nell' uomo si separano astrattamente la sensibilità e la ragione, non è possibile intendere che una determinazione qualsiasi possa prodursi dall'azione dell'una sull'altra; ma se si prende il soggetto morale nella sua unità, l'impossibilità si muta in necessità. La necessità morale espressa dal dovere va dalla volontà razionale alla sensibile. Una volontà puramente razionale, se fosse possibile, non avrebbe il sentimento del dovere; farebbe il bene per necessità della sua natura. Ma nell'uomo, nel quale la ragione lotta con la sensibilità, la superiorità della volontà razionale sulla sensitiva si mostra come un' obbligazione opposta a un impulso.

Digitized by Google

Dalla natura del dovere derivano i suoi caratteri, l'assolutezza, cioè il comando incondizionato, e che non ammette nessuna restrizione tratta dall'interesse dell'agente; e l'universalità, cioè il prescrivere sempre la stessa cosa a tutti gli uomini posti nelle stesse circostanze. Perchè se anche i precetti morali particolari variano, la loro variazione non è puramente arbitraria e caotica; essi sono momenti del progresso morale, e seguono le forme successive di sviluppo della coscienza morale. E da ciò deriva che in quanto sono manifestazioni, anche imperfette, dell'idea morale, ne rivestono però i caratteri formali, che sono invariabili. Se anche si considerano le tendenze morali come quelle che sono le più resistenti, le più permanenti, quelle che anche sopraffatte rivivono, e si riaffermano contro le tendenze dalle quali furono momentaneamente vinte, non si avrà con ciò l'equivalente del dovere; perchè un giuoco d'impulsi esclude quel carattere razionale, dal quale soltanto il dovere attinge la sua superiorità. L'associazionismo non può raggiungere altro che l'illusione dell'obbligazione, non l'obbligazione o il dovere in sè. Chi intende quello che dice non pretenderà mai di cavare dai fatti un diritto che si leva contro i fatti, e pretende di reggerli. Quindi per colui, il quale ha compreso che il dovere è un giuoco di ottica mentale, senza autorità in sè, l'autorità del dovere si dilegua. E se invece si mantiene contro la contraria dimostrazione, vuol dire che non è quello che la teoria dell'associazione si sforza di dimostrare, ma che ha radici assai più profonde nella natura umana secondo quello che si è dimostrato.

Correlativa all'idea del dovere è l'idea del diritto. Ma nella sfera della coscienza morale, il diritto ha maggiore estensione che non ne abbia nella sfera del diritto propriamente detto, ed è privo del carattere di pretensione coercitiva che ha in questa. Nella coscienza morale l'idea del diritto è correlativa di quella del dovere, ed è coestensiva con essa. È secondo la definizione di Leibniz, il *potere morale* correlativo alla necessità (obbligazione) morale. Kant dice che ad ogni dovere morale corrisponde un diritto come *facultas moralis generatim*, ma non come *facultas iuridica*. Perciò i doveri morali non sono ***doveri di diritto*** ma *doveri di virtù*.

Digitized by Google

Per rispetto a questa forma dell' idea del diritto si può domandare quale delle due nozioni (dovere e diritto) è logicamente anteriore. Ci è un modo di concepire come anteriore l' idea del diritto, secondo il quale questo significherebbe una proprietà della natura umana, qualche cosa che in essa esige il rispetto degli altri uomini, che non deve essere da essi violato. Ma quello che nella umana natura non deve essere violato non è la forza fisica, nè il bisogno fisico, che non hanno per sè stessi carattere morale, bensì la qualità di agente razionale e in tal senso libero. La libertà della persona umana, nelle sue manifestazioni è ciò che non deve essere violato, che esige un rispetto assoluto. Ma se si riflette bene si vede che questa derivazione dell' idea del dovere da quella del diritto è un circolo vizioso. Se la libertà, nel senso indicato, è un potere che *non deve essere violato*, (e tale e niente altro può essere un potere morale), il diritto esiste per un dovere, cioè le due nozioni sono correlative. Non si potrebbe prendere l' inviolabilità come un carattere puramente interno e ideale, perchè in tal senso la violazione non sarebbe possibile, e l' astenersene non potrebbe essere un dovere. Neppure si potrebbe fondare l' idea del diritto su quella del dovere, perchè se quello che costituisce il diritto non ha un valore per sè, il dovere non può nascere. Diritto e dovere nascono insieme dall' idea di valore (morale), ed esprimono i due aspetti di questa idea secondo che si considera nel soggetto morale che è il portatore del valore, o nel rapporto dell' altrui libertà alla libertà di questi. E se anche si dà al diritto la forma del dovere verso sè stesso, non perciò questo cessa di avere valore di diritto (potere morale) verso gli altri.

Lo studio delle diverse classi dei doveri, se ce ne siano verso gli esseri a noi inferiori e verso i superiori (Dio), se ce ne siano verso noi stessi e verso gli altri, spetta ad una trattazione più completa della nostra. Lo studio della coscienza morale mostra che essa procede per sfere sempre più larghe di doveri, ricomprendendovi ai due

Digitized by Google

estremi la natura inanimata, gli animali e Dio, ai quali, per ragioni opposte, non possiamo attribuire doveri verso di noi. L' idea del dovere si estende dall' azione (che può fare bene e male), all' adorazione della morale perfezione, alla testimonianza resa alla verità ; si appunta nell' impersonale ed abbraccia il passato e l' avvenire, le generazioni che furono e quelle che saranno, il naturale, l' umano, il divino. Quello studio mostra anche che i doveri si graduano, si subordinano e possono entrare tra loro in conflitto. I conflitti dei doveri si risolvono secondo il grado di maggiore universalità, perchè a questo si può ridurre anche il *grado del valore*. Si suol distinguere l' importanza dei doveri secondo l'*oggetto*, secondo l' estensione dei gruppi ai quali si riferiscono, e secondo il valore. Ma l' importanza dell' oggetto, (p. es. tra la vita e la verità), si desume dal carattere razionale del secondo termine in rapporto col primo. Così riveriamo come eroico il martire che sacrifica la vita alla verità, e non sentiamo di poter condannare lo scienziato che adopera la vivisezione, senza inutili crudeltà, per la scoperta della verità. Allo stesso modo valutiamo il sacrifizio che facciamo dall' universalità del fine che proseguiamo, e poniamo al disopra l' uno dall' altro il sacrifizio compiuto per la famiglia, per la patria, per l' umanità. È vero che i doveri maggiori sono per quel gruppo più limitato al quale apparteniamo, e che non potremmo sottoporre illimitatamente i doveri verso la famiglia a quelli verso la patria, e questi a quelli verso l' umanità; ma ciò dipende dal fatto che l' esistenza e la prosperità dei gruppi più limitati costituiscono dei doveri per quelli soltanto che li compongono, cosicchè se questi venissero meno, non potrebbero essere adempiti da altri. Quindi questa subordinazione non importa un'inversione oggettiva dei valori, ma solo una soggettiva e relativa, e sta sempre che quando sono in contraddizione dobbiamo sacrificare i più particolari ai più generali. E finalmente, quando si dice che non si deve commettere un delitto per un' utilità sociale, per quella della

Digitized by Google

famiglia e della patria, che non sono santi lo spionaggio o il tradimento in guerra, o per scoprire i delitti, non si subordina l'universalità al valore, ma l'universalità limitata dell'utile del caso particolare a quella assai più generale e fondamentale della virtù morale come elemento del bene generale.

Si può fare più del proprio dovere? Questa domanda equivale ad ammettere, quando fosse risoluta affermativamente, che la sfera della morale è più larga di quella del dovere. La morale teologica autoritaria risponde di sì. Secondo questa, al di là del *precetto* ci è una sfera dell'azione, che è quella del *consiglio*. Chi oltre all'adempiere il precetto adempie anche il consiglio fa più del proprio dovere. La morale popolare che inclina ad ammettere una legge morale sul modello della giuridica, risponde come la morale autoritaria, e come quella delle esigenze sociali e dell'opinione pubblica. In generale ci è nell'apprezzamento comune come una media della moralità, e perciò quello che oltrepassa questa media pare che sia più del dovere. Ma se questo fatto, facilmente spiegabile dal punto di vista psicologico, può avere una utilità pedagogica, che è quella dei premii e delle ricompense alla virtù, si deve badare che non dia alla virtù dei fini interessati. Dal punto di vista della morale autonoma coincidono la coscienza morale e la coscienza del dovere, e la risposta dovrebbe essere negativa. Tutto quello che è saputo come bene, e per conseguire il quale si ha quanto occorre, cioè la capacità e i mezzi, deve esser fatto, è un dovere. Se il fine si pone così alto come alta è la mira della coscienza morale, non si può scindere il dovere dal fine. Anche il maggiore sacrifizio è un dovere se è realmente utile e possibile. Nè Socrate nè Cristo legarono al loro sacrifizio un'idea di merito, o di orgoglio morale. E se può essere pedagogicamente utile di connettere un certo merito alle azioni, che superino la media della coscienza morale comune, non si deve dimenticare che questa media è relativa, e che l'effetto dell'educazione morale e del

Digitized by Google

progresso morale deve essere di porre sempre più alto la meta.

CAPO VIII.

ANALISI DELLA COSCIENZA MORALE.

(*continuazione*)

§ I. Elemento della coscienza morale nel suo senso più lato è la *volontà morale*, che è prima di tutto la volontà determinata dalla ragione, accompagnata dalla consapevolezza del fine, e dall' altra che il raggiungerlo è l'effetto della libera determinazione del soggetto. Per questo carattere, e perchè la volontà morale è sempre in qualche opposizione con la sua contraria, la volontà eteronoma, essa ha il carattere di volontà attiva. Ma il carattere che distingue la volontà morale propriamente detta è l' identità del motivo e del fine. Se il fine è morale, e il fine morale è anche il motivo dell' azione, la volontà morale è perfetta. È morale la volontà che è volontà del bene per se stesso, e nella quale coincidono l' intenzione e il fine dell' azione. Ciò significa che potrebbero essere dissociati il motivo e il fine, l' intenzione e l' azione. Può volersi un fine buono per motivi che non sono tali, p. es. il rispetto del diritto altrui può essere determinato dal timore dei castighi; e un fine non buono può volersi per buoni motivi, come il nascondere il colpevole per pietà, o uccidere il tiranno per liberare la patria. Ma è notevole che il giudizio morale è più favorevole nel secondo caso che nel primo. Ciò dipende da questo, che l' intenzione, o motivo, esprime meglio la intimità del volere col bene, che non la semplice finalità esteriore.

Da questa disposizione della coscienza nella valutazione delle volizioni morali è derivata la quistione tanto dibattuta nella morale, se il fine giustifichi i mezzi, cioè se l' intenzione buona diretta al fine ultimo, giustifichi la prosecuzione

Digitized by Google

di fini intermedii non buoni. La giustificazione di questa norma potrebbe trarsi dal principio, che il carattere morale delle azioni dipende essenzialmente dall' intenzione, e che senza questa l'azione è moralmente indifferente. Se non che il principio che il fine giustifica i mezzi stacca l'intenzione dall' azione e dal suo fine immediato, per connetterla con un fine ulteriore, che potendo essere anche remotissimo, potrebbe giustificare tutta una serie di azioni intermedie immorali. La volontà morale esige la coincidenza del motivo e del fine; e questa, nel principio in esame, non esiste pei fini intermedii, che non sono morali. Non si può invertire l'ordine dei beni, dei valori e dei fini, che la coscienza morale determina, e prendere in un caso speciale una via traversa, la quale ha contro la sua adozione questo, che non è una via sicura, e così certamente produttrice di bene, come quella che la coscienza morale ci addita. Questa ci dice che bisogna proporsi di conseguire il bene col bene, non il bene col male. Perchè il male fatto per conseguire il bene non cessa di esser tale, di sconvolgere oggettivamente l'ordine del bene, e di indebolirlo soggettivamente nella coscienza con l'esempio del male, e con quello della incoerenza nell' ordine del bene, che il principio in discussione suppone. Può questo principio condurre a negare un fine morale chiaro e preciso per un fine oscuro e problematico, p. es. il tradimento di Moreau pel fine di abbattere il dispotismo napoleonico. Ovvero condurre a invertire l'ordine dei valori, come allorchè si crede di servire la patria col tradimento, o la famiglia con l'infamia; o si sacrifica l'onore alla vita, o i doveri verso la patria alla vita. La subordinazione dei doveri è un effetto di quella sistemazione delle azioni e dei fini, in cui consiste, sebbene imperfettamente, la coscienza morale, e questo può rendere necessario di sacrificare un dovere minore a un dovere maggiore, di riconoscere la limitazione che le circostanze possono portare all'adempimento di un dovere, (p. es. il rendere il deposito di un' arma), per evitare danni (p. es. un omicidio o

Digitized by Google

un suicidio). Ma ammettere il principio che il fine giustifica i mezzi può condurre appunto a sovvertire quell' ordine dei valori e dei fini in cui l' ordine morale consiste. In conchiusione si può dire; il principio che la moralità delle azioni si valuta principalmente dalle intenzioni ha per conseguenza che la coscienza comune è proclive a scusare il male fatto con buone intenzioni, e a non attribuire valore al bene fatto con intenzione o amorale o immorale; ma da ciò non deriva la conseguenza che il fine giustifica i mezzi. Questa conseguenza può condurre da una parte all' anarchia morale, e dall' altra alla doppiezza morale; e contro di essa sta l' assioma della coscienza morale comune, che di buone intenzioni è lastricata la via dell' inferno.

§ II. Dalla volontà morale al *carattere morale* il passaggio è naturale, come dalla causa all' effetto. Il carattere psicologico è una formazione, della quale si possono distinguere fattori di ordine vario, esterni ed interni al soggetto. I primi sono fisici, psichici, e psicosociali. È un fattore fisico il temperamento organico, nei suoi rapporti con la discendenza, e con l' ambiente; e sono fattori psicologici individuali la finezza della sensibilità, il grado di mobilità del volere, la vivacità della fantasia e del sentimento, il vigore mentale, la vastità e la prontezza della memoria. Tra i fattori psicologici sociali sono la simpatia, l' imitazione e la folla innumerevole delle suggestioni, che dalla società vanno all'individuo, onde si genera quel conformismo della volontà individuale alla sociale, che tiene tanta parte nella vita pratica dell' uomo medio, da farlo parere una creazione dell' ambiente sociale. Ciascuno di noi vuole in gran parte con la volontà degli altri, ed è nell' attrito con le altrui volontà che si sviluppa la nostra; perciò la vita solitaria è più favorevole alla contemplazione che all' azione. Questa considerazione ci fa passare ai fattori più propriamente interni del carattere, che si possono raccogliere in uno massimo, l' esercizio della volontà.

Digitized by Google

L' esercizio opera mediante l' abitudine, mediante quella che in biologia si dice *potenza plastica della funzione*, la quale sviluppa ed afforza l'organo, e nel passaggio dalle funzioni cenomere alle idiomere, lo può anche creare. La potenza dell' esercizio si vede dalla difficoltà grande, e spesso dall' impossibilità di modificare la direzione da esso impressa alla volontà; e per converso dalla grande energia, prontezza, sicurezza dell' azione, allorchè la volontà si esplica nel senso dell' esercizio e dell' abitudine. Il carattere è in gran parte effetto di questo costante esercizio della volontà in una direzione determinata. Ma esso, dal punto di vista della pura psicologia, può cominciare automatico per diventare cosciente; e può viceversa cominciare cosciente per diventare automatico o quasi. Il primo è una formazione eteronoma, il secondo una funzione autonoma; il primo è una formazione derivata da fattori naturali di ogni specie, compresi gli psicosociali, i quali hanno anzi l' efficacia maggiore, fino a far considerare il carattere individuale come una specificazione del carattere collettivo. Il secondo è derivato da noi stessi, da quella qualunque somma di impulsi che siamo capaci di fornire consapevolmente alla sua formazione.

Il *carattere morale* è una formazione di questa seconda specie, il fattore consapevole vi prende il primo posto, e con esso cooperano tutti gli altri fattori, naturali e psichici. Il carattere nel suo significato psicologico generale, è l' *unità psicologica* dell'uomo, considerato nella sua attività pratica. Questa unità psicologica può essere effetto di determinanti varii, p. es. del sentimento, come allorchè diciamo che un uomo è sdegnoso o compassionevole o timido, o fiero, impulsivo, subitaneo, tenace, caparbio ecc. Della ragione, come quando diciamo che è riflessivo e calmo; o della forma delle volizioni, fermo, mutabile ecc. Il carattere morale è l' unità psicologica nell'operare, della quale i fattori sono consapevoli, e la direzione è in potere della ragione operante sulla volontà secondo idee e principii morali, nei quali è l' elemento unificatore e sintetico

Digitized by Google

del carattere. Il carattere morale è dunque la formazione dell' attività pratica, che deriva dal costante esercizio della medesima secondo l' ideale morale che ciascuno ha più o meno chiaramente in sè stesso, ma che non è in tutti attivo nella formazione dell' attività pratica, o per difetto di consapevolezza, o per difetto di energia contro gl'impulsi. Il carattere morale è quindi il grado superiore dell' unità psicologica che è il carattere in generale, perchè il principio direttivo di esso è nella ragione, che è la forma superiore di unità e di coerenza, per il suo carattere logico, e per essere la facoltà dell' universale. È tale anche perchè queste qualità di universalità e di coerenza si applicano costantemente nella direzione delle azioni. Questa forma del carattere, pel doppio esercizio della ragione consapevole e della volontà autonoma rispetto agli impulsi, rappresenta il grado superiore dell' autocoscienza, e il grado superiore di autonomia dell' io. Quindi è accompagnato dalla coscienza della libertà dalle passioni, dal dominio di sè, e dal sentimento di essere l' autore delle proprie azioni. Questa forma di carattere collega in unità di intenti, e di azione tutta la vita, eleva l'uomo al disopra della propria individualità, e ne fa l' incarnazione dell' ideale morale. Così anche nel carattere, come nella formazione e nel contenuto della coscienza, come nel sentimento morale, si manifesta di nuovo il carattere razionale-formale della moralità; e l' uomo appare quello che la pura moralità vorrebbe, *una intelligenza servita da organi.* Intendendo per organi non soltanto i fisiologici, ma anche le altre forme di attività psichica, il sentimento ed il volere.

§ III. Se il carattere si acquista con l'esercizio, il quale genera l'abitudine di operare, è evidente che il carattere morale si acquista con la *virtù*, che è l'abitudine delle buone azioni, l'abitudine del bene.

La virtù è, secondo Aristotele, una proprietà dello spirito umano collegata con la ragione o con quelle funzioni dello spirito che possono essere partecipi della ragione, cioè l'*oressi,* e la sua forma superiore, la volontà. Nella

Digitized by Google

subordinazione dell'oressi alla ragione consistono le virtù *etiche*, nel retto uso della ragione consistono le virtù *dianoetiche*. Sono virtù etiche p. es. la liberalità e la fortezza, dianoetiche la sapienza e la prudenza.

Ma detto che le virtù sono proprietà dello spirito relative alle indicate funzioni, non è detto che specie di proprietà siano. Sono propriamente energie, e poichè queste si possono ridurre a tre, affetti, disposizioni, abiti, resta a vedere a quale di queste forme di energia si possano riferire. Non agli affetti, perchè questi non sono nè buoni nè cattivi, nè lodevoli nè biasimevoli, mentre le virtù sono lodevoli e buone. Inoltre l'affetto è involontario, e la virtù è invece un modo dell'operare volontario e consapevole. Non sono disposizioni, e per le stesse ragioni dette, per le quali non sono affetti, e per quest'altra, che la disposizione si ha da natura, e la virtù invece si acquista. Resta dunque che siano abiti. E invero le virtù dianoetiche, che sono relative al sapere, si acquistano con l'esperienza e col tempo, e le etiche, come dice lo stesso nome, ἔθος, derivano dal costume. Difatti non derivano dalla natura, perchè la natura non si può modificare, ed esse invece si acquistano e si perdono. Così la pietra, che è portata per natura all' ingiù, non puoi abituarla a portarsi all'insù neanche se la slanci centomila volte all' insù, nè il fuoco si porterà mai all'ingiù, nè alcuna cosa mai, che altrimenti sia da natura, si potrà in altro modo abituare. Ma sebbene la virtù non sia da natura, non è però indipendente dalla natura, perchè portiamo in noi l'attitudine ad essere virtuosi, benchè l' attitudine non sia ancora la virtù. Questa si acquista, come si acquistano il sapere e le arti; e come col costruire si fanno i buoni costruttori, e col suonar la cetra i buoni citaredi, così operando giustamente diventiamo giusti, e prudentemente prudenti, e fortemente forti, e in generale virtuosamente operando diventiamo virtuosi. Il giusto, il timido, il valoroso, il temperante, il mite, l'iracondo si formano nell'azione, perchè

Digitized by Google

questa genera l'abito, e come ogni abitudine, la virtù, non usandola, si perde.

Se la virtù è un abito, s'intende come accada che l'esercizio di essa arrechi piacere. Tale è il carattere delle abitudini, esercitate riescono piacevoli, impedite riescono dolorose. Ma il piacere non ha soltanto con la virtù il rapporto di conseguenza; insieme al dolore è inoltre e principalmente la materia intorno alla quale si esercitano, e in vista della quale sono create le abitudini virtuose. Siccome il piacere e il dolore sono i soli impulsi dell'azione nel semplice animale, l'uomo che è ragione e senso, deve cercare come possa riuscire a padroneggiare questi due moventi potentissimi, che sono anche in lui, e che soggiogherebbero la ragione, se questa non riuscisse a dominarli con l'esercizio, cioè con quegli abiti che diciamo virtù. L'Etica deve quindi darci la giusta estimazione dei piaceri e dei dolori, perchè è su questa estimazione che si può fondare la regola delle azioni. Il piacere è una forza maggiore anche dell'ira, e difficilmente si resiste ai suoi allettamenti. Ma perciò appunto la virtù ha pregio, perchè intende all'opera difficilissima, e che presenta le maggiori resistenze, quale è quella di disciplinare il piacere. La virtù dunque non può essere che un abito, il che, se anche non paresse provato da tutta la dimostrazione precedente, sarebbe provato da questo, che un'azione non è reputata buona solo se è conforme ad una buona massima, ma inoltre, se quegli che la fa ha in vista appunto l'attuazione di essa perchè è buona. Inoltre non giudichiamo buono chi opera bene una volta sola, o volte sì e volte no, ma colui che opera bene costantemente, perchè vuole costantemente il bene. Dunque la virtù è l'abitudine della volontà, che abbiamo indicata. Il sapere non basta a rendere l'uomo virtuoso; perchè chi invece di sottoporsi alla disciplina della ragione si contenta di dissertare oziosamente intorno alla virtù, chi predica bene e razzola male non diventa virtuoso più di quello che diventi sano l'infermo, che ascolta i consigli del medico, ma non li mette in pratica.

Digitized by Google

Trovato il genere prossimo della definizione della virtù, resta a trovare la differenza specifica. Per trovarla occorre vedere quale è la proprietà essenziale di quella abitudine di operare in cui la virtù consiste. Si è detto già che la volontà per operare il bene deve essere diretta dalla ragione, deve operare secondo che prescrive la retta ragione, (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον). Questa prescrive di evitare nell'uso delle energie morali l'*iperbole* e l'*ellissi*, e di tenere il *giusto mezzo*. Così chi tutto fugge e teme, e niente sopporta, diventa timido, e chi niente teme e si avventura a tutto diventa temerario; similmente chi si dà in braccio ai piaceri diventa dissoluto, e chi li fugge tutti, si fa a poco a poco insensibile. Invece chi si abitua a tenere in poco conto le cose paurose, diventa forte, e chi si abitua ad astenersi misuratamente dai piaceri, diventa temperante. La virtù nasce dall'azione e nell'azione s'invigorisce, e invigorita rende l'azione virtuosa più spedita e più pronta.

Ma la medietà, che è il carattere differenziale dell'abitudine virtuosa, non deve essere intesa, secondo Aristotele, *in re*, ma in rapporto alla capacità delle energie del soggetto, che varia dall'uno all'altro. Inoltre bisogna intenderla rispetto alle virtù etiche, che si riferiscono alle passioni, ai piaceri e ai dolori, non in rapporto alle virtù dianoetiche, come la sapienza e la prudenza ecc., perchè non si è mai troppo sapienti o troppo prudenti. Se non che siccome non ogni azione fatta con moderazione, nè ogni moderata passione è buona, Aristotele è costretto di porre fin da principio una differenza qualitativa tra virtù e vizio, cioè di abbandonare il criterio essenzialmente quantitativo della medietà. Senza di che egli stesso riconosce che sarebbe possibile trovare il vizio nella virtù e la virtù nel vizio. Ci sono passioni, come il malvolere, l'impudenza, l'invidia; e ci sono azioni, come l'adulterio e il furto che sono sempre cattive in ogni grado, negli estremi come nel medio. Aristotele avrebbe potuto aggiungere che ci sono virtù, come il patriottismo, l'amicizia,

Digitized by Google

l'amor paterno, la carità, le quali sono tanto migliori quanto sono più devote. E allora avrebbe visto che le sue riserve e le sue limitazioni equivalgono alla reiezione della teorica. E infatti le qualità morali delle azioni mal si possono far dipendere dalle quantità delle energie, e al *mediocrismo* morale sfugge quello che è più altamente morale, l'eroismo della virtù, e il culminare della moralità nel sacrifizio.

L'inammissibilità del carattere differenziale della medietà si vede anche meglio dalla poca sicurezza dell'uso che se ne può fare. Lo stesso Aristotele allorchè nel 2° libro della *Nicomachea* (capo 7.°), saggia quel carattere per ogni singola virtù, ora lo intende come una certa moderazione nell'esercizio di una determinata energia, ora come un'energia specificamente diversa tra due altre opposte, ed opposta ad ambedue; ora adoperando quel concetto nel senso quantitativo, ora nel senso qualitativo; talvolta rinunzia anche alla medietà nell'esercizio dell'energia, e ricorre alla medietà *in re*, come nel caso della giustizia. Così la medietà ora è quantitativa ora qualitativa, ora soggettiva ora oggettiva. Ma ci è una difficoltà anche più grave, che risalta nel capitolo seguente, dove Aristotele, volendo determinare il grado di opposizione che è tra la virtù e il vizio, è costretto di affermare che è minore di quello che è tra i due estremi viziosi. Pure, anche attenendosi agli esempi aristotelici, nessuno concederà che la veridicità sia meno opposta alla menzogna, di quello che siano tra loro opposti i due estremi di questa, la millanteria e la dissimulazione. L'ambizione e il disprezzo dell'onore sono tra loro più omogenei che non col giusto sentimento dell'onore, perchè si riferiscono i due primi all'apparenza, e il terzo alla realtà della pubblica estimazione. L'essere lusinghiero o scompiacente sono effetti opposti dell'egoismo, l'amicizia invece è virtù disinteressata, e si distacca da quei vizii più che quei vizii tra loro. L'errore nel quale qui incorre Aristotele è il contrario del primo; in questo aveva variato continuamente nel modo d'intendere la medietà virtuosa,

Digitized by Google

e questa era riuscita un criterio cangiante. Invece nel secondo tiene bensì fermo il criterio, ma riesce a conseguenze paradossali.

Aristotele ha una vera e propria classificazione delle virtù etiche? Lo Schleiermacher lo aveva negato, e quelli che l'ammettono non sono concordi. L'Hacker crede che le virtù etiche sono distinte da Aristotele secondo che si riferiscono alla conservazione della vita, ai rapporti con lo Stato, a quelli con gli altri individui. Le virtù etiche che Aristotele studia nel cap. 7o del 2o libro della Nicomachea sono sette. La fortezza (ἀνδρεία), la temperanza (σωφροσύνη), la liberalità (ἐλευθεριότης), la magnificenza (μεγαλοπρέπεια), la magnanimità (μεγαλοψυχία), il sentimento dell'onore (φιλοτιμία), la mitezza o mansuetudine (πραότης). A queste bisogna aggiungere la giustizia (δικαιοσύνη), della quale tratta diffusamente nel 5.° libro. Altre virtù si trovano anche indicate ed esaminate, quali la sincerità, l'amicizia, l'urbanità. E ancora altre medietà che non sono propriamente virtù, ma disposizioni naturali, quali il pudore, l'indignazione, la misura (ἐγκράτεια).

La classificazione dell'Hacker si fonda su un luogo del cap. XV del libro VII della Politica, dove Aristotele distingue le virtù secondo che si riferiscono ai negozii o al riposo (σχολὴ o ἀσχολία). Ma è un punto di vista tutto particolare, e incidentale, e non si potrebbe adottarlo nell'Etica, dove bisogna tener conto della Psicologia o della dottrina morale intorno all'εὐδαιμονία, che è fondamentale. Come le parti della felicità sono la virtù, i beni esterni, e il piacere, così le virtù si distinguono in: 1.° virtù *pure*, le quali tendono a disciplinare e moralizzare le attività irrazionali dell'anima (*fortezza* e *temperanza*). 2.o Virtù che si riferiscono ai beni esterni, le quali a loro volta si possono distinguere, *a*) secondo che si riferiscono alle ricchezze (*liberalità* e *magnificenza*), *b*) all'onore (*magnanimità*, *sentimento dell'onore*), *c*) ovvero agli altri uomini, (*mansuetudine*, *sincerità*, *amicizia*, *urbanità* e sopra tutte la *giustizia*). 3.o Virtù che si riferiscono al piacere, una prin-

Digitized by Google

cipale la *misura*, la quale però impropriamente si dice virtù.

Abbiamo voluto insistere molto sulla teoria aristotelica della virtù, perchè è delle più elaborate e complete che la storia della filosofia morale registri, e ci torneremo su allorchè tratteremo della giustizia. Essa malgrado le critiche alle quali soggiace il criterio del *giusto mezzo*, ha posto il fondamento della aretologia determinando il loro carattere di abitudini della volontà nella pratica del bene, di energie razionali destinate a dirigere le potenze irrazionali dell'anima capaci di essere rese razionali. Le virtù si riferiscono alle azioni, le quali cadono sotto il consiglio e la deliberazione, cioè alle volontarie, e sono abitudini della volontà razionale, le quali esprimono non un regresso verso la irrazionalità, ma un progresso verso una maggiore razionalità dell'azione. Se è razionale la virtù, sarà razionale anche il vizio, che è il suo opposto omogeneo e reale. Da ciò si vede che il verso attribuito dal Bergk a Solone,

Οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς, οὐδ' ἄκων μάκαρ

contiene del vero e del falso. È falsa la prima parte, che fu la ferma opinione di Socrate e di Platone, vera la seconda, che Aristotele dimostra nel cap. 9.° del 1.° libro della Nicomachea. L'etica aristotelica è razionalistica.

La teoria della virtù in Kant, liberata dalla parte mistica e trascendentale, è che la virtù è la disposizione a fare il bene non per nativa e spontanea inclinazione, ma sempre come forza coercitiva degl'impulsi; uno stato di conato o di lotta contro di essi. Se la virtù fosse innata, non sarebbe un merito; e poichè se la perfezione morale fosse raggiunta non ci sarebbe più lotta, e la virtù si annullerebbe nella *santità*, così la virtù è progressiva *all'infinito*. Al dovere la virtù ha il rapporto di mezzo a fine, è il potere che lo realizza. Il *vizio* è una realtà contro il bene; ed è o *fragilità* e *impurità* del volere, o, nella forma di maggiore antitesi, *pravità* e *corruzione*.

Digitized by Google

Kant non ammette con gli Stoici, che la virtù sia tutto il bene, alla perfezione del bene è necessaria anche la felicità; ma nè la virtù produce la felicità, nè la ricerca di questa conduce alla virtù. Questa seconda affermazione ha una verità assoluta, perchè la ricerca della felicità non ha carattere morale; la prima invece ha verità relativa, cioè nel senso che la virtù non è causa naturale della felicità. Quindi se il bene perfetto è virtù e felicità insieme, bisogna ammettere una causa soprannaturale del loro accordo. Il nocciolo della teoria kantiana è che la virtù è la condizione specifica perchè l'uomo sia un agente morale; è la lotta contro l'uomo-natura, la liberazione dell'uomo dalla servitù delle passioni, che Kant voleva fossero dominate non sradicate, come insegnavano gli Stoici. La virtù vera è dunque la fenomenale, dietro la quale sta come in nube quella virtù *noumeno*, che è una proprietà della volontà trascendente, e della quale Kant crede di non poter fare a meno, perchè non vede di dove potrebbe derivare all'uomo la forza dominatrice degl'impulsi. La ragione come pura facoltà teoretica non può secondo lui operare sulla volontà. Questo è uno dei punti controversi e criticabili della teoria kantiana; l'altro è il concetto dell'antitesi tra la virtù e la santità.

Il primo punto si risolve mostrando che la difficoltà deriva soltanto da questo, che della ragione e della volontà si fanno due facoltà, anzi due sostanze separate, e si cerca come è possibile che qualche cosa che è pura cognizione, e in essa si termina, possa essere principio d'azione, possa cioè avere efficacia sopra un'altra sostanza che è definita soltanto come potenza senza cognizione. Siccome la realtà è tutt'altra cosa, ed è lo stesso soggetto che è ragione, volontà e sensibilità, si vede che l'efficienza della ragione dipende dalla sua unità con la volontà nello stesso soggetto, e quindi quell'efficienza ha la stessa ragione della lotta; perchè la volontà non potrebbe lottare contro le passioni, se nell'unità dello spirito non fossero insieme le passioni, la volontà e la ragione. Quanto all'antitesi tra la

Digitized by Google

virtù e la santità, essa non è maggiore di quella che è tra una serie e il suo limite; il limite, se anche non raggiungibile, è necessariamente omogeneo alla serie, e se non fosse non potrebbe esserne limite. La santità, la perfezione morale, è certamente un ideale non raggiungibile, e nondimeno è una mèta, un ideale operoso. Forse l'occhio dell'uomo non contemplerà mai l'ideale della santità pienamente realizzato, ma questo non dice che sia condannato eternamente all'*inferno morale* della lotta, che Kant dà come necessità della sua natura, o alla *morale aridità* che deriva dal disconoscere le ragioni e la funzione subordinata del sentimento nella morale.

La virtù aristotelica e la kantiana sono energie razionali, ma Aristotele la pone in servizio dell'umana natura, Kant contro di essa, e la fa derivare da un'umanità superiore, che ne è fine. Per Aristotele la virtù è causa naturale e parte essenziale della felicità, per Kant tra la virtù e la felicità ci è un'antitesi che solo una causa soprannaturale può risolvere. Il naturalismo aristotelico non separa sufficientemente la felicità dalle virtù, il trascendentalismo morale kantiano ha il torto di concepirli come contraddittorii e di volerli separati. Tra Aristotele e Kant ci è il Cristianesimo, il dolore della vita, la redenzione, l'altra vita. Se la morale è concepita come la redenzione dello spirito, in un mondo che è quello dell'esperienza idealizzata, l'eudemonia aristotelica si può innalzare fino al dovere kantiano, e questo può accordarsi con quella senza nessun *trait d'union* trascendentale. Separarli è dannoso ed ingiusto, confonderli è abbassar l'uomo, è deviare la sua attività dall'alta meta che la ragione gli addita. L'eudemonia aristotelica è inferiore ad essa non tanto per gli elementi onde risulta, quanto per la sua scarsa virtù educativa. La morale è conato perpetuo, l'ordine spirituale razionale richiede quel conato dall'uomo che è ragione e senso, e lo stimolo della felicità non è qualitativamente proporzionato a quel fine.

Posta la duplicità della natura umana è posta l'antitesi

Digitized by Google

reale permanente tra il bene sentito e il saputo. Perchè si accordino, (e l'accordo non si può conseguire *dictante natura*, perchè la sensibilità, e in generale l'egoismo spronano all'azione in maniera ben più efficace della ragione), è necessaria la forza morale, cioè quell'unità di coscienza e volere universale, che è chiamata a vincere le resistenze, e a creare con l'esercizio la virtù, cioè l'abitudine del bene. Questa abitudine non è una rotina meccanica, nella quale l'uomo verrebbe a perdere la coscienza di quello che fa, ma un'abitudine della ragione e della volontà appunto, che accresce la potenza dell'operare volontario e consapevole. E quella forza morale non è ragione e volontà soltanto, ma poichè la volontà nell'uomo si unifica in uno stesso soggetto con l'*oressi*, come la ragione con la sensibilità, così è anche sentimento, *amore*, come dice la frase proverbiale, che le grandi e nobili ispirazioni vengono dal cuore. Anche l'altro proverbio *volere è potere*, è vero se per volere s'intende tutto l'uomo pratico, cioè l'energia pratica non depotenziata, (perchè trasformata nell'astrazione della pura volontà razionale), ma quella di cui la volontà razionale è soltanto il vertice e la guida.

Come unità della conoscenza, del sentimento e della volontà, la virtù è la più alta sintesi della coscienza morale, è l'unità sua nella subordinazione di tutte le potenze umane spirituali all'universale morale. Per quello che ci è di vero nella tesi, che tutte le virtù sono una, essa esprime il concetto che l'unità morale consiste nell'universalità, e che la moralità non è altra cosa che la perfetta razionalità dell'azione e della vita ottenuta per via della subordinazione di tutte le attività spirituali alla razionale, e mediante la concentrazione nell'io di ogni potenza di operare. Il regno assoluto della morale importa la legge diventata persona.

§ IV. La nascita della coscienza morale dipende dall'avvertimento di una differenza tra l'ideale e la realtà, e l'idea di qual-

Digitized by Google

che cosa che deve essere realizzata nella sfera dell'azione dalla libera attività del soggetto. Può essa cessare di esistere? L'estinzione della coscienza morale può essere concepita in due modi: o che il reale la vinca sull'ideale, o che questo la vinca su quello.

Il primo modo è parso realizzato dalla teoria dell'evoluzione biologica, che ha posto come legge generale la lotta per la vita, e la sopravvivenza del più forte. E poichè la morale non può disinteressarsi della sorte che riserba alle sue finalità il fato ineluttabile della realtà, si è creduto che la legge morale non potesse essere diversa dalla biologica. Se non che si può rispondere, che l'evoluzione biologica non è la sola, e che al di sopra di essa ci è quella dello spirito. La quale non è per sè stessa la negazione dell'altra, ma la forma necessaria della conservazione e della promozione dei valori dello spirito nella sfera della pratica. La vita morale è anch'essa una lotta, ma i vinti nella lotta morale non sono necessariamente eliminati; sono elevati e conservati, perchè la vita spirituale è vita comune, ed è retta dal principio della solidarietà, non da quello della strage.

Il secondo modo, la vittoria cioè dell'ideale sul reale, è parso possibile in forza dello stesso principio dell'evoluzione applicato all'ordine morale. Secondo lo Spencer, il contrasto dal quale rampolla la coscienza morale, l'idea del dovere, che è caratteristica della fase presente della moralità, sparirà, e l'evoluzione della morale ci condurrà *di là dalla morale*. Verrà tempo che la morale sarà diventata natura, e il bisogno di ben fare, e il potere spontaneo di farlo saranno tali, che un sentimento morale particolare non avrà più ragione di essere sentito, perchè sarà sostituito dall'accordo tra l'istinto individuale e l'interesse e il bene della specie. In quel caso la natura reale dell'uomo sarà diventata tanto ideale, che la coscienza morale avrà finito di esistere.

Si potrebbe essere indotti a pensare che la morale non avrebbe niente da obbiettare a questa morte, che sarebbe insieme il suo trionfo. La morale si è affrancata dall'autorità esterna, e potrebbe parere che possa, in un lontanissimo avvenire, affrancarsi dall'idea del dovere. È un ipotesi così lontana, che non può avere se non che un valore speculativo, e intanto non deve farci dimenticare che lo stato presente è di lotta e di dissidio tra l'ideale e il reale. Ma spingendo a fondo l'analisi si scorgono obiezioni gravi alla ipotesi dell'estinzione della coscienza morale. La prima è questa, che il progresso morale consiste nell'abbraccia-

Digitized by Google

re un'estensione sempre maggiore dell'attività pratica, per modo che, paragonàndo la moralità del selvaggio e quella dei popoli civili, si vede quanta differenza d'ideali, e quanta maggior ricchezza dei medesimi, la seconda presenti rispetto alla prima. Non si deve dunque dimenticare, che il progresso porterà nuovi ideali, e nuovi compiti morali; e non è detto che nel momento nel quale crederemo di aver raggiunta la meta, l'ideale si leverà ancora più alto e ci indicherà più alta meta. Il dovere è l'eco in noi di una ragione universale, assoluta, che conserva sempre la sua superiorità rispetto alla coscienza individuale. D'altra parte il sentimento del dovere non è necessariamente un sentimento di costrizione; basta l'idea di valore maggiore, di subordinazione, perchè il sentimento del dovere stia. E se è così, e se l'uomo è ragione e senso, e questo deve essere subordinato a quella, non si vede come si potrebbe produrre l'estinzione del sentimento del dovere.

Un' ultima considerazione s' impone: la vita morale, che pure si è affrancata negli spiriti superiori dall' *eudemonismo trascendente*, si può affrancare dalla fede nel progresso morale? Per rispondere a questa domanda bisogna intendere bene in che consista quell' affrancamento. Esso può esprimere una di queste due cose: o che si dimostri che il progresso morale non esiste, o che si dimostri che quella fede non si può poggiare su una dimostrazione apodittica. La prima dimostrazione non pare possibile, ed è esclusa perentoriamente dall'esperienza storica. La seconda si potrebbe anche ammettere, si potrebbe cioè ammettere che non ci è un ideale assoluto di vita morale, apoditticamente determinabile nel suo contenuto, verso cui il progresso morale tenda; e che bisogna limitarsi all' esperienza storica, la quale ci prova bensì il progresso morale, ma come tendenza che passa per ideali sempre finiti e superabili, ed è complicato di arresti e regressi. Ma in questa seconda ipotesi non si potrebbe conchiudere alla negazione della moralità, bensì alla sua perfettibilità sempre maggiore; si potrebbe conchiudere che la nostra è *ethica viatorum*, e che bisogna perseverare in essa se non si vuol correre incontro alla negazione dei valori spirituali. Il valore della morale non dipende dalla potenza, e perciò vale il motto, *victrix Diis placuit caussa, sed victa Catoni*. E sebbene in colui che segue la propria coscienza, essa sia la forza maggiore, pure potrebbe non essere, e in molti casi non è, la forza maggiore nel mondo. Indirizzata a mantenere e promuovere tutti i valori dello spirito, la vita morale sta come questo sta, come sta e si afferma il suo valore nell' esistenza:

Digitized by Google

e perciò è in qualche modo indifferente alle dispute dommatiche e speculative così trascendenti che immanenti.

SEZIONE II.

Le basi della moralità.

CAPO IX.

LA LIBERTÀ MORALE.

§ I. Il problema della libertà nasce direttamente dalla coscienza morale, perchè la libertà ci è attestata in qualche modo da essa; e perchè le idee di autorità, di sanzione e sopratutto l'idea del dovere, con la quale è coestensiva, la rendono necessaria. Il dovere suppone il potere, il potere suppone la libertà. Coevo della coscienza morale, il problema della libertà è stato dibattuto fino dagl'inizii della riflessione filosofica; anche quando, come nella morale scientifica dei Greci, non rappresenta uno dei problemi fondamentali di essa. Perchè consistendo l' etica scientifica greca in un'arte della vita e della felicità umana, non poggia sull'idea del dovere, come l'etica cristiana e la moderna. E dove quell'idea manca, o non è fondamentale, la libertà non è un' esigenza necessaria. Perciò la disputa intorno ad essa si trova sciolta dai suoi nessi logici e naturali. Negata dagli Stoici, (i quali per l' altezza dell' ideale morale che proponevano, per lo sforzo e per la severa disciplina necessaria a raggiungerlo, avrebbero dovuto essere proclivi ad ammetterla), fu affermata dagli Epicurei, la cui morale fu tutta un calcolo di prudenza, un edonismo misurato e sapiente. Nata piuttosto dal carattere dello spirito greco, (che sentì potentemente la libertà negli ordini politici, e in quelli della creazione scientifica ed artistica, anzichè della morale), la disputa intorno ad essa sorge relativamente tardi nella filosofia greca, e come soggetto di speciale trattazione, solo con Aristotele.

Digitized by Google

La morale religiosa del M. Evo, complicatasi con i dommi del peccato originale, della redenzione, e della grazia, fu prevalentemente deterministica, e tale rimase anche dopo. Non è esatto che il determinismo sia irreligioso, e religioso l'indeterminismo. S. Agostino, Lutero e Calvino furono spiriti religiosi e deterministi; invece furono razionalisti gl'indeterministi loro contradditori, Pelagio, Erasmo, e gli Arminiani. Ma la connessione non fu costante; Duns Scoto fu religioso e indeterminista, e già prima S. Tommaso aveva mitigato con la sua dottrina il rigoroso determinismo augustiniano.

Nella filosofia moderna prima di Kant la polemica intorno alla libertà fu vivamente agitata, e fu contemporanea con quella tra l'intellettualismo e l'empirismo, ma non coincide con essa. Il determinismo fu sostenuto da intellettualisti e da empiristi, anzi il determinismo dello Spinoza fu assai più rigoroso e coerente di quello di Locke; e sebbene l'empirismo fosse prevalentemente determinista, pure la scuola scozzese sostenne la libertà.

Il vero fondamento della discussione sempre rinascente intorno alla libertà della volontà umana è l'opposizione tra l'esigenza conoscitiva, che non può fare a meno del principio di causalità, e l'esigenza morale che non può fare a meno della libertà. La quistione della libertà non concerne la conoscenza teorica, non la psicologia, non la storia; la sola ragione per la quale è posta è la morale. E da ciò nasce una grave difficoltà: dobbiamo noi ammettere questa contraddizione tra la nostra natura conoscitiva e la nostra natura morale? Non è facile decidersi per l'una o per l'altra; perchè non è facile rinunziare a nessuna delle due. Quindi l'opposizione del determinismo e dell'indeterminismo si presenta sotto la forma dell'opposizione tra la scienza e la coscienza.

La storia della disputa ci ammaestra della difficoltà del problema. Un teologo del secolo XVI, l'Ochin, lo chiamò *Labyrinthus liberi arbitrii*. Il du Bois Reymond lo ha posto recentemente tra i *sette enimmi del mondo*,

Digitized by Google

con l' origine della materia, del movimento, della vita, della sensibilità, del pensiero, della finalità. Ma esso ha sopra gli altri il privilegio di interessarci più da vicino, perchè riguarda noi, la nostra efficienza nel mondo, e non è un contrasto delle dottrine soltanto, ma anche tra la dottrina e la vita. Difatti mentre la scienza sembra inclinare al determinismo, la vita e l' azione si svolgono sotto l' ipotesi della libertà; e il più rigoroso deterministà si comporta nella pratica, non meno dell' indeterminista convinto, come un agente libero.

Da tre punti di vista il problema della libertà può essere studiato, da quello della conoscenza e in rapporto al principio di causa; da quello della coscienza, e della testimonianza che questa ci fornisce intorno all' esistenza della libertà; da quello dell' ordine morale, e della necessità o meno della sua esistenza perchè l' ordine morale esista.

§ II. La libertà si può intendere in più sensi: come potere di iniziare in maniera assoluta una serie di atti (libero arbitrio, *arbitrium indifferentiae*); come libertà di fare quello che si vuole (libertà fisica); libertà da ogni coazione interna delle facoltà sentimentali ed appetitive, quindi possibilità di deliberazione e di scelta; libertà di operare secondo norme o motivi morali. È evidente che le tre ultime maniere di concepire la libertà non potrebbero essere soggetto di dubbio, la discussione quindi verte sulla prima, sulla libertà d' indifferenza.

Non vi è dubbio che, intesa in tal senso, la libertà del volere contraddica al principio di causalità; questo esige la continuità della serie causale regressivamente e progressivamente, quella la nega tanto in rapporto agli antecedenti che ai successivi; in rapporto ai primi, come possibilità di un incominciamento assoluto, in rapporto ai secondi come possibilità eguale dei contrarii. La causalità dice che non ci è effetto senza causa, e che cause simili in condizioni simili producono effetti simili; la libertà dice che la volontà è un principio indipendente che può pro-

Digitized by Google

durre i più diversi e contrarii effetti, pure essendo identiche le condizioni.

Per molte vie si è cercato di sfuggire all' antinomia tra la causalità e la libertà. Si è detto che il determinismo, ammettendo l'infinità reale della serie causale, ammette un numero infinito reale, mentre i due concetti, infinito e numero, sono contraddittorii. Ma non si è badato che il pensiero non può fare a meno nè dell' idea del finito nè di quella dell'infinito, e che se non può concepire questo attualmente, è però costretto di presupporlo come il continuo reale, che il numero cómprende, sempre parzialmente, nella forma del discontinuo e del finito. La contraddizione dell'infinito e del numero dipende da questo, che si prende il numero, il discreto, come reale, e con esso si pretende di costruire il continuo infinito; mentre il contrario è il vero. Ciò che è reale è il continuo infinito, che non ha bisogno per esistere delle nostre costruzioni, e non potrebbe essere posto da esse; il discreto invece è un limite al di dentro del continuo, e non potrebbe essere un limite del continuo. Il determinismo non suppone che sia costruita col numero una serie infinita, suppone che qualunque serie finita abbia un' altra serie finita prima, e possa averne un'altra dopo in rapporto causale. L' indeterminista invece pensa che si possa chiudere in maniera assoluta una serie finita, il che è assurdo. I contingentisti hanno addotto contro l' antinomia della causalità con la libertà il fatto del cangiamento, il quale suppone che qualche cosa di nuovo si produca; suppone, per quanto parziale, un *incominciamento assoluto.* Perchè dunque non si ammetterebbe per la volontà una possibilità di iniziativa assoluta e totale, visto che bisogna pure ammettere una possibilità di iniziativa relativa e parziale anche nella natura? È certo che la causa non può contenere quello per cui l' effetto si distingue da essa, ed è certo anche che una differenza ci deve essere, perchè altrimenti l' effetto sarebbe la stessa cosa che la causa. Sia pure che se ne distingua solo qualitativamente, rimanendo identiche le quantità di materia e di forza; ma già questo basta per riconoscere che l' equazione causale non è assoluta.

Se non che non pare possibile di ritenere valido un tale ragionamento. Prima di tutto perchè la sua estensione è tale, che verrebbe a porre la libertà in tutta la realtà, in modo che non riuscirebbe di comprenderne la vera natura. La libertà nella natura esteriore e la libertà nello spirito sono la stessa cosa? Nell' af-

Digitized by Google

fermativa verrebbe a mancare un criterio distintivo essenziale, che renderebbe inintelligibile l'ordine morale. L'uomo è forse libero nelle sue azioni, come il corpo cadente che sviluppa energia? Inoltre se la libertà si riduce alla contingenza, cioè all'assenza della necessità, si badi che questa non può essere provata dalla differenza qualitativa, perchè la causalità suppone insieme l'identità e la differenza tra causa ed effetto, e la necessità del rapporto. L'eterogeneità dell'effetto si spiega considerando che la causa non è mai qualche cosa di semplice; anzi la nozione di una causa semplice dovrebbe essere ritenuta come contraddittoria, perchè con essa la causalità sarebbe la stessa cosa che la creazione *ex nihilo*. Se l'antecedente (causa) è semplice, manca ogni ragione perchè sia causa, perchè manca ogni possibilità di cangiamento, e insieme l'effetto non può non essere interamente diverso dalla causa, e quindi non potrebbe avere con essa quel rapporto d'identità e di differenza che la causalità suppone. Siccome la nozione di semplicità è relativa, mai assoluta, è un'idea limite, non un'idea reale, così la causa è sempre un insieme di condizioni, ed è la variazione nel loro ordine, o nella loro proporzione, o l'eliminazione di una o più, o l'aggiunta di nuove, quello che determina l'effetto. E poichè da questi cangiamenti nei gruppi delle condizioni si spiegano sufficientemente le qualità nuove degli effetti, così non ci è luogo di ammettere un incominciamento assoluto nemmeno parziale. Fin nel calcolo aritmetico più elementare, la conseguenza di un'operazione è diversa dalle premesse, almeno per questo, che presenta l'eguaglianza dei due diversi modi di formazione del numero. Le condizioni del galleggiamento sono, la eguale distribuzione delle pressioni nei fluidi in tutte le direzioni, la differenza del peso specifico del corpo galleggiante e del fluido, e il fatto dell'immersione del primo nel secondo. L'effetto, il galleggiamento, non è simile a nessuna di queste condizioni. La combinazione ad angolo di due forze motrici produce una risultante che non somiglia a nessuna delle due. L'addizione di due forze può produrre effetti diversi, p. es. vincere una resistenza, accelerare un movimento; mentre l'elisione, per opposizione, delle medesime può o arrestare un movimento o diminuirne la velocità. Il colore risulta dalle vibrazioni esterne e dalla sensibilità, e se è qualche cosa di semplice come fenomeno psichico, nel senso che non sapremmo risolverlo in fenomeni psichici più elementari, non è semplice come effetto. Nè questa interpretazione dell'eterogeneità relativa tra effetto e

Digitized by Google

causa è un' interpretazione meccanica, che pretende di dedurre il superiore dall' inferiore, e risolvere la sintesi (effetto) nell'analisi (causa). E la prova è, che quando riconosciamo l' impossibilità di quella deduzione, siamo costretti di tenere il cammino inverso; cioè di spiegare l' inferiore col superiore, di porre nel primo il secondo, come accade nello spiritualismo e nell' idealismo. La sintesi è possibile non per l' analisi come tale, ma per quella che ci scopre le vie della sintesi. D' altra parte, quello che il principio di causalità afferma è il costante rapporto tra l'effetto e la causa ; afferma che, dato il rapporto causale A B, se torna la causa A , e non ci è nessuna causa contraria che ne impedisca l' efficacia, torna necessariamente lo stesso effetto B. L' ossigeno e l' idrogeno combinati in determinate proporzioni e sotto certe condizioni producono l' acqua ; quello che il principio di causa afferma è la necessità di quella produzione, non l'identità assoluta dell' acqua con l' ossigeno e con l' idrogeno. In tutto il dominio dell' esperienza non ci è effetto che possa dedursi a priori dalla causa ; ma insieme non ci è legge causale, che, una volta costatata dall' esperienza, non assuma pel pensiero il carattere della necessità.

Vi sono stati negli ultimi tempi dei naturalisti e dei filosofi, che hanno cercato di provare che anche la natura presenta dei momenti d' indeterminazione (p. es. nei movimenti planetarii, il momento nel quale la forza centrifuga e la centripeta si fanno equilibrio) ; ovvero la possibilità di ottenere un effetto finito con una forza infinitesima, (p. es. nel caso di una sfera equilibrata sul vertice di un cono). La libertà del volere sarebbe o un caso d' indeterminazione, o un infinitesimo di causa che produce un effetto. Ma tutti questi espedienti meccanici in favore del libero arbitrio mutano la sostanza del problema, perchè, se anche avessero nell' ordine meccanico quella forza di prova, che in realtà non hanno, (perchè si può dimostrare tanto che l'indeterminazione non sussiste, quanto che la forza meccanica necessaria per avere un effetto non è mai eguale a zero), spiegherebbero come la volontà possa avere un effetto fisico, muovere cioè delle masse ponderabili, non già che possa volere senza motivo.

Neppure si potrebbe ammettere in favore del libero arbitrio l'argomento dedotto dall' esistenza del caso, perchè, come la logica mostra, questo non è, e non può essere la negazione della causa. E d' altra parte le uniformità mostrate dalla Statistica nelle azioni umane volontarie, p. es. nel numero dei matrimonii e dei

Digitized by Google

delitti, se anche non provano una necessità assoluta, danno però una prova rigorosa, perchè quantitativa, della causalità del motivo. Non vale dire che le uniformità statistiche, riferendosi al gruppo sociale e non all'individuo, non provano il determinismo dei motivi relativamente a quest'ultimo, anzi provano il contrario, perchè mostrano che non sono più vere a misura che si discende dal tutto alle parti. Se non che, siccome l'uniformità statistica è infine composta di singoli casi, così essa prova non solo la costanza e la grandezza d'azione del motivo nella società, ma anche in tutti quei casi nei quali il motivo generale trionfò dei motivi contrarii.

Kant ammise l'antinomia della causalità e della libertà; la prima è una necessità della conoscenza, la seconda una necessità dell'ordine morale; e ne cercò la soluzione nella distinzione dell'*ordine fenomenico* dall'*ordine intelligibile*, e nell'ammissione di una duplice causalità, empirica e intelligibile. La prima, svolgendosi nella serie temporale è necessaria, perchè ogni fenomeno in essa è determinato dai suoi antecedenti causali; la seconda invece, essendo sottratta alla legge del tempo, è libera. Però noi non possiamo avere conoscenza se non della causalità empirica; la conoscenza essendo condizionata dall'intenzione, la causalità intelligibile, che si sottrae al tempo, si sottrae all'intuizione, e quindi alla conoscenza. Tutto quello che possiamo fare è di mostrare che non implica contraddizione, perchè una cosa in sè libera può apparire assoggettata, nelle sue manifestazioni esterne, alla legge soggettiva della causalità. Ma, se teoricamente della libertà non si può dir altro, se non che essa non implica contraddizione; praticamente, cioè nell'ordine morale, essa appare come necessaria, perchè la moralità non sarebbe possibile senza di essa.

Se non che le difficoltà che derivano da questa maniera di considerare la cosa sono molte e gravi. E prima di tutto, come deve essere intesa questa causalità intelligibile? se come causalità della ragione, come Kant l'intende nella *Metafisica dei costumi*, essa non può fare che il bene. E allora il male non si può spiegare se non come un'azione perturbatrice spiegata dalla sensibilità sulla ragione, cioè del mondo fenomenico sul noumenico, mentre si era assunto soltanto questo nome causale. Che se, come Kant preferisce nella *Ragion pura* e nella *Ragion pratica*, i principii del bene e del male si collocano ambedue nel mondo intelligibile, e la libertà si fa consistere nella scelta fra i due, allora

Digitized by Google

il mondo noumenico diventa un inutile duplicato del fenomenico, con tutti i conflitti e le passioni di questo, e l'irrazionale si colloca lì dove non doveva essere che la pura razionalità. Nè meno ambiguo è il concetto della scelta; perchè se questa si ammette per ciascuna azione si ricade nell'ordine fenomenico; e se, come pensa Schopenhauer, la scelta è fatta una volta per tutte, creando così un carattere immutabile, buono o cattivo che sia, la libertà è relegata in principio soltanto, in un atto trascendente, che è un vero fato per l'individuo, e si risolve in un presupposto che è una negazione della libertà e della moralità nel dominio dell'esperienza.

Altre difficoltà sono, che il noumeno essendo fuori del tempo, non si può intendere la sua causalità rispetto al fenomeno, non essendo concepibile la causalità senza il tempo. Che la causa noumenica è un antecedente o principio sempre identico aggiunto alle cause fenomeniche, e perciò la spiegazione causale è dovuta non a quello, ma a queste. Kant crede che la ragione della necessità delle azioni derivi dalla causalità nel tempo, e quindi si affida di fondare la libertà sulla loro separazione; ma, posto anche che sciolta la causalità dal tempo essa fosse ancora concepibile, è facile persuadersi che la ragione della necessità non è nel tempo, ma nella causa. Mutato il successivo in simultaneo, non mutano le relazioni delle cose; nè quello che è determinato diventa libero.

Una difficoltà deriva dal modo di concepire il noumeno. Perchè, se questo ci è per tutto quanto esiste nel mondo dei fenomeni, se è la cosa in sè come diversa da quella che è per noi, e se tutto l'ordine dei noumeni è sottratto alla legge del tempo, tutto è libero o tutto è necessario. E se si dice che il solo essere libero è l'uomo come volontà e ragione, la causalità della ragione, anche senza tempo, è necessaria.

Ultimamente il Bergson, nel « Saggio sui dati immediati della coscienza », concependo il tempo al modo di S. Agostino, come una *distensio animi*, ha negato che esso si potesse, come pur si fa quasi inevitabilmente, rappresentare, (come una specie di quarta dimensione dello spazio), sotto la forma di una linea, della quale tutti i momenti sono reali, come i punti dello spazio. E per conseguenza ha negato il valore del principio di causa pei fatti psichici, specie per quelli più profondi, ed esprimenti la essenza dell'io, che rimane così la causa vera di tutti. Se non che questa maniera di concepire la libertà non ha niente che vedere con la

Digitized by Google

libertà morale, e riesce ad affermare la libertà dello spirito egualmente per l'impulso delle tendenze e delle passioni più connaturate con l'io, come per le determinazioni razionali, annullando ogni differenza tra la *servitus humana* e l'*humana libertas* dello Spinoza.

Dal punto di vista metafisico la teoria del Bergson è la negazione del principio di causa. Secondo lui, nella natura esteriore, non esistendo il tempo, il valore del principio di causa non può essere mantenuto se non ravvicinandolo indefinitamente al principio d'identità, e abbandonando il nuovo alla contingenza. Nell'ordine psichico il principio di causa è pensato come quello che connette tre termini successivi, l'idea, lo sforzo, l'azione. Ma in questo modo dinamico d'intendere la causalità la coscienza non ci attesta nessuna necessità dell'effetto rispetto alla causa; nessuna previsione difatti è possibile, nessuna legge si può formulare. Dunque l'identità logica e la libertà creatrice sono come le due riduzioni all'assurdo del principio di causa; e la contaminazione dei due modi non può fare che moltiplicare gli assurdi. Perciò i naturalisti si tengono oggi scrupolosamente lontani da ogni rappresentazione antropomorfa della causalità, e si limitano a constatare nelle loro leggi le equazioni empiriche dei fenomeni antecedenti e conseguenti.

Se non che è assai dubbio se l'analisi del Bergson sia ammissibile. Essa è in fondo una specie di critica delle leggi dell'intelligenza, cioè di quella che il Kant chiamava *fisiologia trascendentale* dell'intelligenza; e non si preoccupa di vedere se, dichiarato illusorio il principio di causa, rimanga alcuna possibilità per la mente di comprendere (intellettualizzare) la realtà. Il fondamento primo della sua critica, la negazione della realtà del tempo, si basa su quello stesso bisogno, che proclama illusorio, di esteriorizzare la realtà del tempo, e di concepirla in maniera analoga a quella dello spazio. Ma dal negare che il tempo possa rappresentarsi così, come una linea i cui momenti siano contemporaneamente reali, deriva che il tempo non abbia una realtà sua, che non è soltanto quella della coscienza? Noi possiamo fare qualunque negazione, ma ad un patto, che la negazione fatta lasci la possibilità di pensare. Ora la negazione della realtà del tempo se ci libera dalla necessità causale, non ci consente neppure di pensare la libertà. Non è il pensiero che fa la realtà, e non sono le sue difficoltà che possano autorizzare di decidere su quello che è o non è reale. Il tempo è quella realtà che è, non quella della linea spaziale, che

Digitized by Google

per essa è un simbolo e niente di più. La mente umana non s'inganna, perchè considera appunto quella rappresentazione come un simbolo, e concependo il tempo come la forma intuitiva dei fenomeni così interni che esterni, attribuisce ai suoi momenti una realtà *sui generis*, che può essere conservata e rappresentata, non mai creata dalla coscienza. Togliete questa realtà, e tutto, tutto proprio, natura e spirito, diventano inconcepibili, anche il presente eterno, anche lo spazio immobile, se il presente è un atto o stato di coscienza e niente più. Il cosmo sensibile e intelligibile è una realtà nello spazio, che dura, che si conserva e si trasforma, e per cui l'intuizione di tempo è così necessaria come quella di spazio. Il cosmo sensibile e intelligibile è anche corrispondentemente sostanza e causa, e nessuna delle due idee può assorbir l'altra e restare come il solo criterio o *specimen* della intelligibilità. La riduzione del principio di causa al principio d'identità è una forma dissimulata di semplificare il ritmo del pensiero, riducendolo a quello di sostanza. La riduzione del principio di causa alla contingenza, alla libertà, è la negazione del principio d'identità e di quello di sostanza. La mente non intende nulla nè se tutto muta senza relazione con l'antecedente, nè se tutto sta. Molte volte il pensiero filosofico, nella sua storia molte volte secolare, ha fatto l'esperienza della insostenibilità dei due punti di vista opposti; la scuola eleatica e l'eraclitea nell'antichità, Bruno e Spinoza, Hegel ed Herbart nei tempi moderni. Il contingentismo è la rinnovazione dell'eraclitismo senza il principio di causa, cioè senza una qualunque connessione o saldatura con l'intuizione contraria. Ponendo la libertà nella natura come nello spirito, non bada che questa maniera di libertà non serve nel modo dello spirito, e che se questo è libero come la natura, in realtà non è libero. Difatti l'idea della contingenza non consente che un incremento quantitativo della libertà, non nel senso di una maggiore indipendenza dal principio di causa, che in sostanza è negato, ma nel senso della maggior potenza di creazione *ex nihilo* del nuovo, o di allontanamento dall'identità. Ma poichè pensare è condizionare, è vedere il nuovo nella sua relazione con l'antico, la contingenza che esclude questa relazione esclude il pensare. Il principio di causa non dice che tutto ciò che è nell'effetto deve essere nella causa, non esclude il nuovo, anzi lo postula; se così non fosse esso sarebbe un principio analitico, e, data la causa, l'effetto dovrebbe poter esser preveduto indipendentemente dall'esperienza. Ma non è così; secondo l'osserva-

Digitized by Google

zione dell'Hume, neppure l'intelligenza più perfetta potrebbe dedurre dalla vista dell'acqua il suo potere soffocante, o dalla conoscenza dell'ossigeno e dell'idrogeno e dalla loro mescolanza in proporzioni definite la produzione dell'acqua. Ogni rapporto causale particolare non può essere dato se non che dall'esperienza, e questa stessa è solo in grado di indicarci più o meno il perchè e il modo della causalità. Ma la mente non può intendere il divenire, così nel mondo della natura che in quello dello spirito, se non che pel principio di causa.

Dunque la causalità esclude la *libertà d'indifferenza*. Ed è naturale. La ragione chiamata a giudice della contesa, non può risolverla contro sè stessa. Il principio di causa è una sua legge e per rigettarla anche nella sfera delle umane azioni, essa avrebbe dovuto negare sè stessa.

§ III. Il secondo punto di vista dal quale occorre studiare il problema della libertà è quello della testimonianza della coscienza.

Gl'indeterministi credono che la coscienza della libertà a titolo di fatto non si possa negare; la sua evidenza è tanta, che resiste a tutti i ragionamenti contrarii, e si conserva di fronte a qualunque potenza di motivo. Difatti non ci è determinista il quale, per quanto convinto, non si conduca in pratica come se si credesse libero; nè ci è alcuno che, sopraffatto dall'impeto del sentimento, o dalla chiarezza o dal carattere imperioso di un motivo presentato dalla ragione, non senta che, presente a sè stesso, egli potrebbe resistere alla loro potenza. Nè sentiamo diversamente rispetto agli altri, e il più convinto determinista, non meno del più deciso sostenitore dell'arbitrio, reputerebbe psichicamente infermo tanto colui che si credesse spinto necessariamente all'azione, quanto chi credesse di vivere in un mondo di ombre. Questa coscienza non dice che si operi senza ragione, ma solo che l'azione dipende in fine da un'iniziativa nostra, non dalla necessità del motivo o dalla natura nostra, così primitiva che acquisita. Il sentimento del dovere e della responsabilità, come quello del merito e del demerito morale, inesplica-

Digitized by Google

bili senza la coscienza della libertà, confermano che essa esiste, e ne assicurano che non è un' illusione, perchè si accordano la coscienza e la ragione, l' una nell'attestarci l' esistenza della libertà, l'altra nel riconoscere, che senza di essa non potrebbe esistere l' ordine morale.

Si dice che ci crediamo liberi perchè ignoriamo spesso i motivi delle nostre azioni; ma se sono triste, e non so perchè, mi credo forse libero di esserlo o di non esserlo? Ciascuno distingue un soggetto di meditazione scelto liberamente da un' idea fissa; tutti credono di poter dare un corso determinato ai proprii pensieri nello stato normale, nessuno crede di poterlo fare nel sogno o sotto il peso di una sciagura grande e improvvisa. Se la risoluzione fosse sempre determinata dalla forza prevalente del motivo, dovrebbe essere accompagnata dal sentimento di seguire la via più facile; invece il sentimento della libertà è massimo allorchè la volontà segue la via della maggiore resistenza. Fuori del campo delle discussioni teoriche, la coscienza la vince su tutti i ragionamenti contrarii alla libertà, e tutti si comportano e si giudicano come agenti liberi.

Ma i deterministi contestano la testimonianza della coscienza, negano che ci indichi sicuramente un fatto, e sostengono che della libertà non si possa esser certi se non mediante il ragionamento. Siccome la testimonianza della coscienza direbbe che nell' atto dell' agire abbiamo coscienza del potere di non agire, la coscienza della libertà sarebbe la coscienza di una possibilità, di una potenza senza l' atto, cioè di qualche cosa che non è reale in atto, e che perciò se può essere argomentata, non può essere oggetto della percezione interna.

D' altra parte noi non abbiamo soltanto fede nella nostra libertà, ma anche fede nella motivazione delle azioni. La nostra condotta verso gli altri e verso noi stessi, e così il nostro giudizio sulle nostre azioni e sulle altrui, si fonda non meno sulla libertà che sulla motivazione. Soltanto, siccome il motivo è un pensiero, e l'azione non lo

Digitized by Google

segue sempre a un modo, come l' effetto segue la causa nella natura, si genera il pensiero di un' incoerenza tra motivo ed azione. Bisogna anche tener conto che un motivo può essere il pensiero di cosa non presente, ed anzi remota o remotissima; che può essere imperfettamente consapevole, che i motivi possono essere molteplici e in molti modi intrecciati, e che perciò massima può essere l' incoerenza loro apparente con l'effetto, e dall'incoerenza maggiore o minore si spiega il sentimento maggiore o minore che abbiamo della nostra libertà. Aggiungi il sentimento della spontaneità, e la forma della coscienza, che riferisce tutto all' io, le azioni come le rappresentazioni, e si può intendere come si generi il sentimento della libertà. Sia pure che il motivo non è qualche cosa di esterno e che necessiti l' io da fuori, l' unità della vita psichica non consente queste astratte ed arbitrarie separazioni; ma il determinismo, per essere interno, non è meno quello che è. Sia pure che col volere cooperi il fattore personale, ma questo se può rinforzare l' illusione del libero arbitrio, non ne può dar ragione. Si noti da ultimo; che il volere indifferente al motivo è un volere che non vuole nulla; e quindi o il volere è motivato o non esiste.

G' indeterministi sostengono la loro tesi dal punto di vista psicologico, adducendo il fatto che per gli esseri liberi si adoperano le preghiere o le minacce, si fanno leggi; e nessuna di queste cose si fa per gli agenti naturali. E similmente per questi la previsione è sicura, mentre per quelli o è massimamente insicura o è impossibile. Promesse e patti si fanno, perchè si ha coscienza di poterli mantenere, non ostante qualunque potenza di contrarii motivi. Ma i deterministi ribattono, che le preghiere, le minacce, i consigli, le promesse, i patti si fanno appunto perchè si calcola sulla loro efficacia come motivi, e che non avrebbero senso verso un agente la cui volontá fosse indifferente ai motivi. La prevedibilità e l' imprevedibilità si riferiscono alla compiutezza o all'incompiutezza della conoscenza; e sebbene l' imprevedibilità sia caratteristica

Digitized by Google

delle azioni umane, ci è anche rispetto alla causalità della natura, p. es. rispetto ai movimenti della foglia che mulina il vento. La potenza di decidersi contro i motivi più forti non significa altro se non la potenza di opporre la calma persuasione della ragione all' impulso del sentimento; e quando si afferma che la risoluzione dipende infine dal carattere, che è poi il fattore personale, non si riflette che il carattere dipende appunto dalla consolidazione dei motivi determinanti, dall' abitudine di regolarsi secondo essi, cioè da una potenza accumulata di motivi, la quale, trasferita alla persona, fa parere che questa si decida talvolta pei più deboli tra i motivi presenti. Similmente la sospensione della risoluzione, anche quando non ci è un motivo presente di farla, è effetto di un abito di prudenza; come la risoluzione eroica nelle grandi incertezze dipende dalla necessità di adottarne una, o dall' inquietezza che l' indecisione produce. Si è detto, che anche dal punto di vista del determinismo, l' idea della libertà ci può rendere praticamente liberi. Il motivo di sperimentare e di mostrare la propria libertà può essere sufficiente a neutralizzare qualunque forza di motivo. Ma anche con quel motivo bisogna andare adagio nel concludere. Perchè mentre da una parte quel motivo non potrebbe aver ragione di qualunque motivo contrario, (p. es. dell' istinto di conservazione della vita), ma solo dei meno importanti, verso i quali rappresenterebbe piuttosto un giuoco arbitrario, anzichè una seria motivazione; non si può in ultimo sottrarlo al meccanismo psicologico dei motivi, nè affermare più di questo, che esso si farà valere se e quando la sua forza intrinseca lo consentirà.

L' argomento dedotto dall' assurdità di ammettere che l' uomo possa trovarsi impossibilitato ad agire dall' equivalenza dei motivi trova una risposta e nel fatto delle prolungate e dolorose indecisioni, e nella considerazione che il caso di equivalenza psicologica dei motivi è assai poco verificabile, o addirittura inverificabile, data la complessità, la mobilità, e l' influenza del momento nell' atti-

Digitized by Google

vità deliberativa. Più dell' equivalenza dei motivi, l'indifferenza al motivo dovrebbe essere ragione d'indecisione come prova il caso, che quando non abbiamo motivo di prendere una decisione piuttosto che un' altra, ce ne rimettiamo al caso. Se l' arbitrio d' indifferenza fosse una qualità innata della volontà umana, non ci dovrebbe essere differenza nella potenza volitiva degli uomini, che pure è così varia. La facoltà di scelta varia da un uomo all' altro, varia nello stesso uomo nei diversi periodi della vita, è quasi nulla nella fanciullezza e nell'età avanzata, e massima nell' età adulta. Comunque s' intenda la libertà d' indifferenza, o come inaccessibilità di una volontà sostanziale indifferente ai motivi, considerati come agenti ad essa esterni ; o, come nella psicologia associazionista, come separazione della volizione, compreso il motivo, dai suoi antecedenti, e quindi la motivazione come auto-motivazione, è un concetto che non si può mantenere. Nella prima ipotesi non abbiamo più un agente che possiamo dire morale (se anche quella ipotesi fosse in sè concepibile), e nella seconda (colpita da non minore grado di inconcepibilità), abbiamo un' arbitraria interruzione della serie causale.

CAPO X.

LA LIBERTA' MORALE.

(continuazione)

§ I. Finora abbiamo studiata la quistione della libertà dal punto di vista del suo possibile accordo col principio di causa, e da quello della testimonianza della coscienza ; resta il terzo punto di vista, quello cioè dell' ordine morale. Il giudizio morale ha questo di proprio, che nella nota di valore esso unifica l' azione e l' agente, qualifica l'una e l' altro come buoni o cattivi, imputa l' azione all' agente e ne lo rende responsabile, attribuendogli per

Digitized by Google

essa la nota di merito o di demerito. Questa attribuzione non avrebbe senso se le azioni fossero necessarie; merito può avere solo chi ha fatto cosa che avrebbe potuto anche non fare; demerito solo chi ha fatto cosa che avrebbe potuto e dovuto non fare. Il determinismo fatalistico, il fisiologico, lo psichico-meccanico escludono la possibilità della valutazione morale, perchè escludono la libertà di scelta. Questa, per gl' indeterministi, o significa facoltà di scelta tra più motivi, non necessitata da un motivo, o non vale come fondamento della responsabilità.

Si è cercato di spiegare la responsabilità in altro modo; come un fatto di coscienza generato dalle sanzioni sociali, delle quali la sanzione interna della coscienza sarebbe l'eco e il prodotto; ovvero come un fatto di coscienza generato da quella forma di *autonomia* che è propria dell' umana personalità. Con la prima teoria si nega che la sanzione della coscienza sia una conseguenza del sentimento della responsabilità. Essa non si giustifica con questa, ma con la necessità della difesa. Nasce in forma d' istinto nell'individuo, e poi si trasferisce dall'individuo alla società, dalla quale ritorna trasfigurata nella forma dell' imputazione e della responsabilità, all'individuo. In questa teoria, la sanzione interna è in realtà indifferente alla qualità morale delle azioni; essa non dipende dalla conformità o non conformità dell'azione alla ragione morale, ma piuttosto alle tendenze naturali (tra le quali sono anche quelle che diciamo morali); ed è proporzionale non al bene o al male in sè, ma alla resistenza persistente che le nostre azioni consapevoli trovano nei determinanti contrarii anche dopo che ne trionfarono. La sanzione, essendo una passione della sensibilità, non può partire dalla ragione per operare su essa. I sostenitori di questa maniera d' intendere la sanzione, rigettano la sua alleanza con la responsabilità, perchè non la vedono possibile nè nella sola ragione nè nel solo senso; e da questa duplice impossibilità, che non potrebbe essere contestata, conchiudono anche all' impossibilità sua in un essere che, come l' uomo, è ragione e senso. In questa illazione è l'errore fondamentale di questa teoria; essa separa quello che nella natura umana è uno, e oppone un ragionamento a un fatto, cioè al sentimento della responsabilità. Quindi non esita nel deformare il fatto sottoposto alla sua analisi, nell'identificare cioè il compiacimento morale col sentimento bru-

Digitized by Google

tale di una tendenza soddisfatta; e il rimorso, cioè, il sentimento di degradazione della propria natura razionale, un sentimento umile ed alto, che sarebbe inconcepibile senza l'antitesi della ragione col senso, e senza l'azione di quella su questo, con lo stato di irritazione e di tensione di una tendenza repressa.

Ad altri moralisti è parso che una qualche conciliazione delle opposte teorie si potesse raggiungere, se riuscisse di condensare per dir così, tutto il processo causale della deliberazione e dell'azione nel soggetto, in maniera da rendere questo relativamente indipendente dalle cause esteriori, nel senso che l'azione di queste su di esso venisse ad essere interamente subordinata alla sua natura, alla primitiva e specialmente all'acquisita. Questo dominio del soggetto sulle sollecitazioni degl' impulsi si è chiamato *autonomia*, e nell'autonomia appunto si è creduto di trovare una qualche cosa da sostituire alla libertà per mantenere la responsabilità. Ogni essere è in qualche modo e grado autonomo, ma in senso proprio, cioè in quello nel quale è possibile fondarci sopra la responsabilità, è autonomo soltanto l'essere che è coscienza di sè e volontà diretta dalla ragione. Il pensiero è la più perfetta forma di autonomia, perchè con la cognizione delle cose ci dà il modo di dominarle, e creando un nuovo ordine « ideale » al disopra, (sebbene non in contraddizione), con l'ordine naturale, ci rende in certi limiti indipendenti da questo, e ci fa cittadini di un ordine che è la creazione del pensiero, l'ordine morale. Questa forma di autonomia è parsa un fondamento sufficiente della responsabilità, migliore della libertà d'indifferenza, perchè l'agente ha in sè la causa e la legge dell'atto, e il sentimento della libertà può nascere dall'indeterminazione delle molte possibilità, che è massima nell'operar volontario. D'altra parte tale è il fatto; l'agente volontario, se e nella misura nella quale opera volontariamente, è ritenuto responsabile. La responsabilità è la forma della reazione che la coscienza e la società spiegano contro le azioni volontarie; la difesa è invece la forma della reazione adoperata contro gli agenti irresponsabili. Dunque le due reazioni non si possono confondere, nè sostituire; e la responsabilità non è il corollario di una ipotetica libertà d'indifferenza, ma la forma generale astratta che la mente dà al fatto delle sanzioni.

Ma in verità nè l'autonomia può essere fondamento sufficiente della responsabilità; nè la mente si può arrestare dinanzi a delle differenze di fatto senza cercare di spiegarle. Noi intendiamo bene che tutto quello che è libero è autonomo, e incliniamo a credere

Digitized by Google

che sia vera anche la reciproca, cioè che tutto quello che è autonomo è libero. Ma, se l'autonomia non significa altra cosa che l'interiorità del principio d'azione, è facile vedere che questa interiorità non equivale alla libertà, perchè una causa interna non è meno necessitante di una causa esterna, e non si può conchiudere da questo che *operari sequitur esse*, che l'operare sia libero. Certo la reazione così individuale come sociale contro l'operar volontario è la sanzione e la responsabilità, ma perchè sia questa e non la difesa, se l'autonomia non basta a legittimarlo, noi siamo sempre spinti a cercarne in altro modo la legittimazione. Il mondo morale esiste per la ragione, è un ordine in sè razionale, e perciò rinunziare a cercare il fondamento razionale della responsabilità, ammetterla a titolo di fatto, è togliere all'ordine morale la sua caratteristica speciale, è negare che la ragione possa riconoscersi, ed essere come si dice *chez soi*, in quello che è il suo prodotto.

Ci sono di quelli che hanno considerato in maniera più limitata l'autonomia, cioè rispetto all'atto deliberativo soltanto. Costoro hanno detto che non ci è rapporto di necessità tra il motivo e il volere, perchè il motivo è parte della volizione anzi è la stessa cosa con essa. Ma non si potrebbe dire lo stesso del desiderio e della rappresentazione che lo eccita ? sarebbe allora libero anch'esso, e l'estensione per tal modo fatta della libertà ad una funzione psichica, che ci è impossibile di considerare come libera, sarebbe la prova migliore della erroneità della teoria. Certo il motivo, come tale, è parte della volizione, è una rappresentazione adottata dal volere; ma si tratta appunto di questo, di sapere se l'adozione fu libera o necessitata. La compiuta identificazione conduce all'*automotivo*, cioè ad un concetto assurdo, e ad ogni modo non favorevole all'indeterminismo, la identificazione incompiuta riproduce intero il problema del determinismo.

§ II. Respinta la critica dell'idea di sanzione e della responsabilità, respinta l'idea di autonomia come sostitutivo della libertà, noi siamo necessariamente ricondotti a questa, cioè ricondotti ad ammettere un rapporto essenziale e necessario tra la libertà e la moralità. E dobbiamo per conseguenza esaminare, per trovare una via d'uscita, se la libertà fondamento della moralità è la libertà d'indif-

Digitized by Google

ferenza, o se mai la libertà non si possa concepire diversamente.

Contro la libertà d'indifferenza come condizione necessaria della moralità si è detto che, se l'intenzione è la misura della moralità, la bontà o malvagità dell'azione si misura dal grado nel quale la volontà fu determinata dalla norma morale, o da motivi ad essa contrarii. Una volontà indifferente al motivo, una volontà *cieca*, sarà indifferente al bene e al male; una volontà cosiffatta non potrebbe essere fondamento dell'ordine morale. Essa sarebbe *amorale*; e poichè l'indifferenza tra bene e male è male, il principio supposto della morale sarebbe immorale.

Pare dunque che le esigenze morali escludano esse proprio la libertà d'indifferenza, che questa sia piuttosto mantenuta per ragioni teoriche, di concepibilità; le quali ci spingono a far ricorso ad una libertà metafisica, che nessuna esperienza potrebbe confermare. Questa maniera di libertà equivale al *caso* e al *capriccio*, e perciò, se il determinismo fatalistico, fisiologico, meccanico fa dell'uomo un automa, l'indeterminismo causale ne fa un essere capriccioso ed incoerente. Questo indeterminismo non spiega la responsabilità, perchè questa non esiste se l'azione non è intelligibile in rapporto al motivo. Difatti l'*epilessia larvata* è caratterizzata appunto dalla mancanza dei motivi delle azioni, ed è irresponsabile. E la coscienza comune, che scusa le azioni delittuose commesse in istato di eccitazione, ritiene invece la recidiva e la premeditazione come aggravanti, perchè le considera come una determinazione più diretta e profonda della volontà pel motivo delittuoso.

Bisogna dunque ritenere che la responsabilità esiste sempre quando la coscienza ci attesta che l'atto deriva dalla volontà consapevole, e che è in ragione diretta della consapevolezza. Essa suppone il giudizio della coscienza sulla qualità morale dell'azione, e la coscienza di averla voluta. Il sentimento della responsabilità e il rimorso che lo esprime, derivano dal giudizio sulla differ-

Digitized by Google

mità della volizione dalla norma morale. È un sentimento d'indegnità, e di disprezzo, che nasce dal contrasto tra la volontà mia reale e l'ideale che riconosco. Il desiderio di avere agito altrimenti nasce naturalmente nel momento della riflessione, e il pentimento ne è un effetto necessario. Si considera ordinariamente il rimorso come una pena; ma se così fosse dovrebbe essere in ragione del delitto, mentre è invece in ragione della coscienza. L'uomo rotto ai delitti non ha rimorsi, e le coscienze rette ne hanno tanto più quanto sono più pure; le macchie si vedono meglio sulla neve o nel sole. Il rimorso, come il dovere, rappresenta lo sforzo dell'io per mantenere la sua unità morale. Esso suppone un avanzamento della coscienza morale, il punto di vista etico progredito da quello che era nel momento dell'azione, nel senso che i motivi morali oscurati in quel momento, rivivono in più chiara luce, e si fanno valere. Il soggetto che non può non considerare l'azione come suo prodotto, e per la continuità della coscienza, e per l'identità sostanziale degli elementi che costituiscono la coscienza nuova e l'antica, ripara al dissidio che si produce in questa. Dante dice bene (Purg. XXXI, v. 85-90) che Beatrice trasfigurata, cioè il pensiero ideale, gli fa provare le punture del rimorso. Il dolore è il legame tra l'io antico e il nuovo, ed è un elemento purificatore, perchè la coscienza dell'ideale diventa tanto più viva, quanto più le contraddizioni della vita lo fanno emergere nella coscienza. Ciò che ha subito la prova di questo fuoco purificatore possiede una solidità che altrimenti non avrebbe; per esso l'energia che servì al male, serve al bene, e la chiara coscienza della natura morale dell'azione compiuta è segno che il soggetto è fatto migliore. Il rimorso che ha valore morale, non è il rammarico patologico, che può anche accusare un sentimento morboso di sè. Questo fa, secondo l'osservazione di Göthe nella prima delle sue conversazioni con Eckermann, degl'ipocondriaci piuttosto che degli uomini moralmente operosi. Il valore morale del rimorso sta dunque in ciò, che è stimolo al progresso morale; la morale non guarda indietro se non per meglio vedere dinanzi a sè, e segnare la via da seguire.

Se la legge di causalità non si applicasse al dominio dello spirito, lo sforzo morale sarebbe senza speranza. Come non possiamo operare sulla natura se non indirizzando le sue leggi causali ai nostri fini, così dobbiamo servirci delle leggi causali nel dominio dello spirito per indirizzarne le azioni. A che varrebbero gli sforzi se il motivo non potesse spiegare nessuna azione sulla volontà? sa-

Digitized by Google

remmo in tal caso in presenza del casuale puro, del capriccio. Quello che il sentimento della responsabilità ci attesta è il riferimento delle azioni all'io; quindi la morale speculativa deve spiegare la libertà in questi limiti; come e perchè la coscienza ritiene responsabile l'io delle proprie azioni volontarie e consapevoli? La libertà causale o d'indifferenza sta di là dalla coscienza, è una speculazione metafisica, ed è bene non far dipendere la morale dalla metafisica.

§ III. Pare dunque che, esclusa la libertà d'indifferenza, la libertà che è fondamento della responsabilità non si possa far consistere se non che nella *volontarietà* dell'azione. In caso di volontà integra l'azione è responsabile, e la responsabilità è proporzionale all'integrità della volontà, e in caso di completa disintegrazione di questa, come nei casi di assenza della volontà, la responsabilità è nulla. Quindi nasce l'esigenza di trovare i caratteri, che mentre costituiscono l'essenza dell'atto volontario, servono anche a determinare la responsabilità e i gradi della medesima.

Questo è il punto di vista dal quale si collocano ora parecchi giuristi, i quali inclinano a ritenere che la responsabilità, così penale che civile, può essere determinata soltanto in base alla volontarietà dell'azione; e che la quistione del *libero arbitrio* non è rispetto ad essa più importante di quello che sia il guardare la stessa cosa sotto un altro punto di vista, il quale se interessa la conoscenza non interessa la realtà, alla quale basta il primo. Così come non importa alla soluzione di un problema matematico, che essa si possa dare in più modi. Secondo questi giuristi il carattere che contraddistingue le azioni volontarie è la *previsione* o aspettazione dell'effetto, che con esse ci proponiamo di conseguire. Questo carattere è il solo che possa servire sperimentalmente a riconoscerle; perchè con la variabilità della previsione si spiega la variabilità che è il carattere delle azioni volontarie. Se un'azione si produce sempre a un modo, quali che siano le conseguenze che ne derivano, essa non è volontaria. Ma la previsione ha gradi; da un'azione possono derivare conseguenze prevedibili, conseguenze imprevedibili, e conseguenze non previste, ma prevedibili. L'azione è volontaria rispetto alle prime, involontaria rispetto alle seconde, imperfettamente volontaria rispetto alle ultime. Anche la previsione non certa ma probabile è carattere di volontarietà; quindi i limiti tra la volontarietà e l'involontarietà non sono sicuri e fissi, ci è una sfera di indetermina-

Digitized by Google

zione, e in essa la volontarietà digrada nell'involontarietà, e questa in quella.

L'uomo che opera tra gli altri uomini si pone la quistione dell'effetto che la sua azione produrrà negli altri uomini, e del modo come questi modificheranno le loro azioni per effetto delle sue. I premii e le pene, le preghiere e le minacce sono i mezzi, e così le promesse, (p. es. nei contratti), di determinare le azioni altrui, di provocare, con un atto volontario, un atto del pari volontario. La pena è una motivazione posta per allontanare dal delitto. Essa non raggiunge sempre il suo effetto, ma basta, per giustificarla, che ne raggiunga una parte, che distolga da certe azioni i pochi, i molti, i più. L'inasprimento come la mitigazione delle pene sono egualmente prova del suo carattere di motivazione, come effetto prevedibile del delitto. Perciò la pena non può essere inflitta a chi ha compiuto le azioni da essa contemplate, se gli effetti di queste, (compresa la pena), non erano prevedibili da chi le compì. Perciò l'omicidio compiuto nel sopravvenire di un attacco epilettico non è punibile, ed è stabilito che la pena non si applichi alle azioni compiute anteriormente alla loro qualifica di reati; per la stessa ragione i codici si sforzano di dare le definizioni esatte dei reati, e determinano le pene in limiti non molto larghi, perchè siano determinatamente prevedibili in rapporto ad azioni parimente determinate. Perciò nè possono i codici abbandonare le pene all'arbitrio del giudice, nè proporzionarle alla temibilità del delinquente anzichè alle azioni. La pena si distingue tanto dai provvedimenti di tutela della società, quanto dal risarcimento del danno; i primi difatti si adottano anche contro le azioni involontarie, il secondo è a vantaggio della parte lesa, ed è atto di giustizia riparatrice e non punitrice. Sulla prima si fondano i provvedimenti relativi alla *responsabilità civile*, sia che ad essa si accompagni, sia che non si accompagni la pena. Difatti il danno è riparato nella misura nella quale si è prodotto, e se non esistono le persone alle quali la riparazione del danno possa competere, non si dispone. La pena è danno aggiunto a danno, la responsabilità civile è spostamento di danno.

Ma non ostante questa differenza, anche per essa la previsione, più o meno incerta, la prevedibilità, è il fondamento. Difatti essa si attribuisce per effetto della *colpa*, cioè nel caso dell'effetto non previsto, ma prevedibile. Del puro caso nessuno è responsabile, *casus sentit dominus*. Certo il ricollegare la responsabilità civile alla colpa, cioè alla prevedibilità del danno non è facile, e sta

Digitized by Google

sempre che essa non si misura dalla prevedibilità, ma dal danno, e può essere grave per colpa lieve, e lieve per colpa grave. Che non sia agevole spesso indicare il rapporto della responsabilità civile con la prevedibilità appare dai casi di responsabilità del fatto altrui, (anche per gli animali), della responsabilità degli eredi della persona in colpa, del sopravvenire di eventi puramente casuali, dei quali è derivato massimamente il danno (p. es. dal non essersi trovata l'acqua per spegnere un incendio); della responsabilità delle persone collettive pei fatti dei loro rappresentanti. Similmente nella legislazione del lavoro la responsabilità civile dell'intraprenditore è ammessa prescindendo fin dalla indagine intorno alla colpa, e considerandola come un'*alea professionale*, o come l'equivalente della tassa di assicurazione.

Ma anche soltanto lo sforzo di riportare la responsabilità civile alla stessa ragione della penale rivela la tendenza di assiderla in generale sulla previsione, e di farla funzionare come effetto prevedibile per acuire la previsione stessa, e fare che ognuno si premunisca quanto più può dalle conseguenze dannose delle proprie azioni, anche casuali, restringendo quanto più può il dominio del caso. Anche il principio, *casus sentit dominus*, rientra nel principio della prevedibilità, e propriamente delle sue forme più attenuate e digradanti più prossimamente nell'imprevedibile, e quindi nell'involontario. Perchè quando non ci è volontà autrice del danno, la volontà più prossima è quella del padrone, che non ha adoperato i mezzi di schivarlo, assicurazioni, parafulmini, precauzioni di ogni specie per evitare il pericolo d'incendio e di furto.

Ma la prevedibilità può essere un criterio utile, come quello che è più facilmente adoperabile, per determinare la responsabilità, ma non ne potrebbe essere fondamento. Difatti esso riconduce alla volontarietà, ed è adottato come *indice* di questa. Il vero fondamento della responsabilità è dunque questa, ed è tale se la volontà è libera. Quindi il criterio della prevedibilità non sta da sè, non è, come si sostiene, una soluzione indipendente, che rende inutile l'altra della libertà, come una forma di soluzione di un problema matematico indipendente da un'altra soluzione. E che sia così, che la prevedibilità riporti alla volontarietà, e questa alla libertà, si vede dal fatto che la previsione e la volontarietà non sono considerate esclusivamente per gli effetti della responsabilità che solo in rapporto al *vizio di mente*. Quando questo esiste, e nella misura nella quale esiste, le azioni

Digitized by Google

sono riportate a cause diverse dalla volontà, a cause organiche, istintive, ataviche, patologiche, e quindi l'azione non essendo volontaria, non può essere neppure libera. Ma ci è tutta un'altra classe di azioni, nelle quali pur essendo massima la previsione, così degli effetti dannosi dell'azione, come della sua punibilità, la responsabilità è diminuita, e sono tutte quelle compiute bensì con piena consapevolezza, ma sotto la pressione di motivi, che spiegano sulla volontà una forza più o meno grande. Anche nei casi di delitti premeditati i sentimenti dell'onore, della pietà filiale, del giusto risentimento per offese patite, per ingiuste provocazioni subite, sono scuse attenuatrici della responsabilità, non perchè sia diminuita la previsione delle conseguenze così naturali che legali degli atti, ma perchè è diminuito il potere della volontà libera. Se il criterio della previsione fosse sufficiente di per sè, la responsabilità non dovrebbe mancare nel caso di psicopatie ragionanti, di *manie sine delirio*, nelle quali spesso il delitto è minutamente preordinato, e il delinquente ha subito perfino una lotta dolorosa, ma ha dovuto alla fine soggiacere alla forza dell'idea fissa, della forza irresistibile. Anzi, poichè nelle azioni dei mammiferi superiori, (es. l'elefante, il cane, i primati antropomorfi), non manca la previsione, ed è anzi talvolta minuta e precisa, si dovrebbe ammettere la responsabilità anche per queste. La previsione è segno della volontarietà dell'azione nell'uomo normale, ma la responsabilità non può assidersi su di essa se non quando la volontà razionale fu determinatrice dell'azione e nella misura nella quale lo fu. Abbiamo detto volontà razionale, perchè questa soltanto è o può essere anche libera. Il problema della libertà non si può dunque escludere, e dopo la discussione fatta, non potendola ammettere come libertà d'indifferenza, dobbiamo cercare se è possibile un altro modo d'intenderla, e se con questo è assicurata la base soggettiva sulla quale può essere assisa, con la responsabilità, la moralità.

§ IV. Da tutta l'analisi che precede risultano accertati i risultati qui appresso indicati: 1.° La libertà d'indifferenza è inconciliabile col principio di causalità. 2.° Non è attestata dalla coscienza, nè provata psicologicamente in nessun modo. 3.° Non è un postulato etico. Ma viceversa il rigoroso determinismo, anche soltanto psicologico, (quello per cui i motivi sono considerati come forze autonome, a

Digitized by Google

cui il soggetto, privo in sè di ogni potere, meccanicamente soggiace), toglie l'imputabilità, e con essa la moralità. Nè basta a darci una libertà relativa, sulla quale si possa ragionevolmente fondare l'imputabilità, il concetto dell'autonomia e finalmente non è possibile fondarla sulla prevedibilità, come criterio che sta da sè, ed è adatto a dare di essa una giustificazione indipendente dalla libertà. Debbo anche richiamare i punti fermati nella *Psicologia* intorno alla volontà; l'io come unità primitiva e indeducibile, individualissima, sebbene identica in tutti, centro di rannodamento della vita psichica, e perciò fondamento della stessa coscienza empirica o storica, che è acquisita, ed è diversa per ciascun individuo. La volontà come potenza *ideomotrice*, che è essenzialmente attività del soggetto, e manifesta perciò la sua causalità.

A chi rifletta su tutti questi punti parrà chiaro, che i primi due, (l'inconciliabilità della libertà d'indifferenza col principio di causa, e la mancanza dell'attestazione della coscienza in favore di questa specie di libertà), non siano ulteriormente discutibili. E ad ogni modo noi dobbiamo ritenerli come tali. Quindi il problema si restringe ora per noi a vedere se, posta come vera la nostra teoria della coscienza e della volontà, sia possibile di fondarci su l'imputabilità. Questa suppone due cose, la possibilità di riferire integralmente l'azione all'agente, e che l'agente avrebbe potuto anche non farla. La prima cosa è possibile, se l'io non è un puro effetto, ma un principio in quanto è dotato di una sua attività; e la seconda è possibile se il soggetto agente era nelle condizioni psicologiche richieste, perchè l'esercizio della volontà fosse possibile.

Questa possibilità è data dalla natura dell'atto volontario, come lo determinammo nella *Psicologia*. Questo, nel suo primo stadio, è *inibitivo*, rappresenta la conversione della forza d'impulso dell'elemento rappresentativo ed emotivo, in lavoro d'*ideazione*; quindi se, e nella misura nella quale si verifica, è una *tregua della tendenza pratica*. Dunque nella natura stessa dell'atto volontario sta che

Digitized by Google

esso non è un conflitto, bensì una eliminazione degl'impulsi. Ma, come è evidente, la funzione di inibizione non è tutta la volizione, bensì il suo primo stadio; essa è data, data la coscienza, e da principio è passiva. E quando per l'esercizio e per l'abito della riflessione diventa attiva, cioè è un arresto volontario dell'appetizione, è una volizione perfetta, non uno stadio o parte di essa. Il secondo stadio della volizione, la deliberazione e l'azione, appare nella coscienza come attività del soggetto, come causalità di questo. Come si produce questo secondo stadio della volizione?

Se la volontà è, nella maniera da noi spiegata nella *Psicologia*, una facoltà ideomotrice, l'impulso della volontà non può essere attribuito all'idea-motivo. Giacchè l'idea, per sè sola, ha il minimo di tendenza impulsiva, la quale si esaurisce tutta in quella debole parola interiore che l'accompagna. La psicologia ci ha mostrato che lo sviluppo psichico va da un massimo di attività pratica (*impulsivo*), ad un massimo di ideazione e di autocoscienza; ed è dalla qualità di questo termine raggiunto che bisogna cercare d'intendere la *forma morale* dell'attività pratica. La coscienza di sè e la ragione sono le condizioni dell'atto volontario, che distinguono nettamente la volontà dal desiderio accompagnato da coscienza. Il desiderio è passivo e prende nome dall'oggetto, la volontà è attiva e prende nome dal soggetto. Chi desidera può deliberare sui mezzi soltanto, chi vuole può deliberare anche sul fine; il *giudizio di valore* rende ipotetico il *sentimento di valore*. Nel desiderio il soggetto è spettatore, nella volontà è causa; il desiderio è una forza alla quale il soggetto soggiace, la volontà è la *sua forza*. Sottratta l'azione all'impulso, rappresentativo ed emotivo, diventato ipotetico ogni valore di determinanti oggettivi, perchè sottoposto a un giudizio, la determinazione appare, ed è, effetto della volontà, cioè dell'energia pratica del soggetto.

Questa causalità del soggetto, cioè la volontà, non esiste nei primordii della vita, e la coscienza di sè, anche

Digitized by Google

molto tempo dopo che è nata, è spettatrice del giuoco delle tendenze e delle appetizioni. Ma come l'intelligenza comincia a svolgersi, e come si producono la riflessione e il giudizio, e cresce la potenza dell'ideazione astratta, e con essa la coscienza, accade che e per la mancanza delle coordinazioni automatiche, (per l'esecuzione dei movimenti adattati), e pel difetto d'impulsività delle idee astratte in presenza della coscienza di sè e della volontà che ne è la più energica espressione, (la cosiddetta vertigine o suggestione delle idee, suppongono appunto la soppressione, maggiore o minore della volontà, come nell'ipnosi), le azioni non si producono più spontaneamente, ed esigono un'eccitazione che non deriva dallo stato di coscienza soltanto, o dalla rappresentazione-motivo, ma dal soggetto. Questa potenza pratica del soggetto segue da prima l'impulso delle appetizioni, e si limita a dirigere i movimenti necessarii a tradurle in atto, allorchè questi non sono coordinati automaticamente. Ma il periodo di servitù dell'energia del soggetto, è però anche un periodo di educazione, nel quale esso impara a dirigere non solo, ma anche a produrre per propria iniziativa l'azione. E che l'atto volontario sia essenzialmente il prodotto della iniziativa che il soggetto acquista gradatamente è provato da questo, che la volizione è accompagnata sempre dal sentimento del conato, importa il venire all'atto di una energia latente, equilibrata, e che ha bisogno, per operare, di vincere una resistenza, quella che ci è nel passaggio dal riposo all'attività. Quindi allorchè si parla dell'azione determinante del motivo, e si considera come necessitante, e anche come una stessa cosa con la volizione, in realtà non si distingue la volontà dal desiderio; ed è la confusione di queste due forme differenti dell'attività pratica, che ha generato le teorie di quella forma del determinismo psicologico, che considera i motivi come forze, e risolve le volizioni nell'esito del loro conflitto.

Si dice che le volizioni sono effetto del carattere. E sta bene; ma il carattere è una formazione psichica che sup-

Digitized by Google

pone la volontà, e che non è libera, se non è libera la volontà che l'ha formato. L' imputabilità suppone che la volontà non si può bensì determinare senza motivo, ma che il motivo non si traduce da sè in azione, non ha una potenza impulsiva sua, finchè è un semplice pensiero, un giudizio valutativo. Le idee dell'atto e del motivo che lo determina non sono nell'operare volontario presenti se non come semplici possibilità, alle quali si accompagna l'intimo sentimento della causalità del soggetto. Nessuno confonde nè in sè nè in altri un conflitto di tendenze con una deliberazione, e la prevalenza di una di esse con una risoluzione. La volontà è invece tanto maggiore quanto maggiore è la coscienza; e correlativamente la coscienza cresce, come cresce l'esercizio della volontà. L'*io voglio* esprime un sentimento di potenza piuttostochè di sforzo, tanto vero che è maggiore quando, vinte le resistenze, in maniera definitiva, esse non oppongono più un ostacolo alla volontà.

§ V. Se la libertà deve essere riconosciuta come una prerogativa dell'uomo senza negare il principio di causalità, è necessario che essa sia concepita come il risultato di una formazione naturale comune a tutti gli uomini, nella quale ci sia non l'indifferenza al motivo, ma la distinzione acquisita della potenza pratica del soggetto dalla potenza pratica del motivo, e la necessità dell'uso di quella per la produzione dell'azione. Questa formazione non è il temperamento che è un prodotto naturale connesso a cause fisiologiche, non è il carattere che suppone l'ambiente sociale e la volontà. Non è nè l'uno nè l'altro, perchè non sono formazioni identiche per tutti gli uomini, su cui si possa fondare una responsabilità uniforme; è la volontà stessa. Con la nascita dell'attività volontaria, con la sua distinzione dall' appetizione e dal desiderio, è posta, con la causalità del soggetto, la sua libertà. Si potrebbe opporre che la sostituzione del giudizio valutativo all' impulso non basta perchè si abbia la libertà che è fondamento della responsabilità, perchè l'errore di giudizio non

Digitized by Google

è imputabile, e il determinismo della ragione non è meno necessario di quello impulsivo. E certamente chi fa il male, perchè convinto di fare il bene non è imputabile. L'imputabilità sussiste se e nella misura nella quale si fece il male con la chiara coscienza di farlo; se e nella misura nella quale furono ad essa presenti due giudizii valutativi opposti, tra cui la volontà fu arbitra. Perchè questo appunto è il tipo dell'atto imputabile, che i giudizii valutativi opposti non bastino a determinare l'azione, ma l'io si aggiunga ad uno di essi e lo adotti come motivo, e cavi dal suo proprio fondo, e per *imitazione* degl'impulsi passivi, la deliberazione e l'azione. Se i fini indicati dai giudizii valutativi non operano eccitando il sentimento, ma come pensieri, determinando un giudizio, essi non comunicano un impulso, ma rendono soltanto possibile l'esplicazione del *fiat* della volontà. In tal caso la responsabilità è completa, e per dir così, *tipica;* perchè mai in realtà essa si verifica in maniera perfettamente corrispondente a questo modello. Bisogna distinguere tra la persuasione teorica e l'adesione pratica; la prima non è imputabile, la seconda sì. Ed è imputabile in ragion diretta della sua opposizione con la persuasione, cioè con la consapevolezza di quello che ragionevolmente si dovrebbe fare. Essa manifesta bensì la natura del soggetto, la quale non è niente di fatale, di dato; ma è l'attività pratica quale può essere, posta la coscienza di sè e la ragione, cioè divenuta volontà, quale può essere per effetto dell'educazione che riceve dal suo stesso sviluppo alla luce di quelle due condizioni psicologiche, le quali sono naturalmente la liberazione dell'io dalla servitù degl'impulsi. La volontà non è oltre o sopra la natura dello spirito, anzi è l'espressione più decisa di essa, è natura che è libertà.

Che se i fini pensati eccitano il sentimento, bisogna distinguere se l'eccitazione scema o toglie la possibilità della riflessione; e se è effetto delle passioni della sensibilità proprie della natura umana, ovvero di quelle che furono acquisite volontariamente, e non prodotte necessariamente

Digitized by Google

dall'influsso dell'ambiente e dalle idee e dai giudizii prevalenti nella coscienza della società nella quale si vive. É evidente alla ragione, ed è nella valutazione della coscienza comune, che nella misura nella quale l' impeto dell'emozione scema l'inibizione volontaria, scema l'imputabilità, e se annulla l'una annulla anche l'altra. Ma se l'eccitazione emotiva fu conseguenza di una natura acquisita volontariamente, sia perversa, sia eroica, la responsabilità (e quindi il demerito e il merito), cresce perchè l' azione non è l' effetto di una volizione momentanea e mutabile, ma di una volontá predeterminata e costante. Questa potenza, che l' essere dotato di coscienza ha, di predeterminare le sue volizioni, di preparare di lunga mano le sue risoluzioni, è effetto della tregua delle tendenze pratiche inferiori per opera della riflessione; e riopera alla sua volta per rendere sempre più indipendente la volontá dagli stimoli. Le norme alle quali subordiniamo le nostre azioni, non sono soltanto dei giudizii teoretici, ma una certa direzione impressa alla nostra attività pratica, e però tanto più difficile riesce che l'impulso del momento la domini. Adunque, nella natura stessa dell'attività volontaria, e nella possibilitá che tutti hanno di educarla conformemente alle idee e alle valutazioni morali proprie della società e dell'epoca nella quale si vive, si fonda l'imputabilità. Nessuno difatti rimprovera come colpe le azioni autorizzate dalla coscienza collettiva di un popolo o di un'età; giacchè perchè l'azione sia imputabile, è necessario che alla coscienza dell'agente sia presente, nel momento di operare, la possibilità contraria. Da questa presenza delle possibilità contrarie e dalla coscienza che l'energia volitiva non soggiace necessariamente all'impulso, e che non ci è potenza di motivo, che arrestato e preso di fronte dalla riflessione si mostri assolutamente necessitante, deriva che la volontà apparisca come potenza dei diversi e dei contrarii.

Ci è dunque un determinismo che non esclude l'imputabilità, ed è quello che vede nella causalità della volontà,

Digitized by Google

nella determinazione di questa per una ragione, non la causalità del motivo, ma la causalità dell'io. Le condizioni storiche, se in esse si include tutta la somma di pensieri, di giudizii, di suggestioni, di stimoli indirizzati alla pratica, propria di un popolo o di un'età, sono assolutamente determinanti per l'individuo, perchè escludono la presenza nella coscienza di ogni altra possibilità. Pure la volontà individuale può o restare al di qua, o (in qualche caso rarissimo), superare l'orizzonte morale della sua epoca. In ambedue i casi sussiste l' imputabilità, purchè nel primo non si tratti di una psicopatia. Nel primo caso rientra ogni azione immorale, cioè ogni adesione della volontà a motivi immorali, e riconosciuti tali dalla coscienza comune. Nel secondo caso ha luogo l'invenzione morale e il progresso morale. Questo si appella dal giudizio della coscienza morale presente alla futura, e può apparire demerito alla prima, merito alla seconda; ma l'imputabilità sussiste sempre.

Il carattere morale è la massima potenza della libertà, perchè deriva dall'esercizio di essa, e quindi l'imputabilità è massima, ed è di demerito pel carattere pravo, se liberamente formato, di merito pel carattere buono specialmente se nella sua formazione vi furono ostacoli da superare. Velleio Patercolo scrive di Catone: « Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis quam hominibus propior; qui numquam recte fecit ut facere videretur, *sed quia aliter facere non poterat* ». Questo luogo è citato da Hobbes, da Priestley, da Schelling, da Schopenhauer come prova che il determinismo non esclude il merito morale. Ma essi non badarono che con la *volontà nulla* e la volizione identificata col motivo, non può sussistere il merito o il demerito morale. Questi sussistono, anzi diventano massimi, se l'azione, generata dalla libertà, diventa necessaria. Anche della volontà consapevole accade quello che accade di tutte le attività dello spirito; lo esercizio e l'abitudine che se ne genera, mutano la libertà in necessità, ma la necessità generata dalla libertà, ri-

Digitized by Google

tiene il carattere morale di questa, e lo eleva alla sua maggiore potenza.

La libertà morale non è dunque la libertà d'indifferenza, che sarebbe, se fosse ammissibile, una qualità isolante, non una qualità comunitativa e sociale. Intesa invece come potere di operare secondo norme morali, e nei limiti consentiti dalla vita sociale, fa del soggetto morale l'autore efficace della vita morale e del progresso morale. La libertà umana non è dunque mai una qualità assoluta, ma relativa; relativa alla vita morale comune, nella quale trova il suo campo d'azione e il suo limite. Siccome ogni iniziativa morale ed ogni energia morale deriva infine dall'individuo, così il progresso nella libertà è incremento di queste due fonti del progresso morale. Ma perchè questo sia possibile, è necessario che la volontà possa essere determinata dalla ragione, e che, divenuta l'espressione più chiara e più energica della coscienza di sè, riveli la causalità dell'io. Il progresso morale deriva dalla capacità critica della ragione rispetto alle forme ricevute della vita morale e della facoltà anticipatrice della medesima, se mutate in sostanza della volontà e della coscienza individuale. La libertà è dunque una potenza nella vita comune; non più la relativamente necessaria e coercitiva del mezzo sociale, ma la spontanea e consensuale dell'agente. Mentre nella sfera del diritto la coscienza comune, (pratica), è legge armata di coercizione, per un certo rispetto esterna alla volontà; nella sfera della moralità è convinzione e libertà, convinzione della solidarietà ed energia che liberamente la attua e la promuove. Così la libertà, di cui si compie l'educazione nella sfera del diritto sotto la disciplina della solidarietà coercitiva, è nell'ordine morale la forza che attua la solidarietà. Come nel diritto, così anche nella moralità la libertà e la solidarietà sono correlative e connesse. Ma nell'ordine morale, che è quello della libertà morale, la correlatività e la connessione non hanno più niente di estrinseco: il loro

Digitized by Google

legame è nella coscienza, nell'io individuale e universale insieme, che è il soggetto morale.

CAPO XI.

LA SOLIDARIETÀ MORALE.

§ I. La libertà morale è la causalità del soggetto, che è insieme volontà e ragione. Essa esprime quindi il valore assoluto della personalità come principio d'azione morale. Ma il soggetto individuale non basta a sè stesso, e non può raggiungere le sue finalità fuori della vita comune. La cooperazione necessaria, e la solidarieta che ne deriva, sono dunque l'altro fondamento della vita morale.

Lo spirito umano ha tali proprietà, per le quali, come l'atomo della materia si collega all'atomo, così l'uomo si unisce all'altro uomo. La simpatia, l'imitazione, l'opinione, il costume sono le cause e le manifestazioni immediate dell'umana solidarietá. La simpatia (che è massima tra esseri della stessa specie), è il fondamento della solidarietà psicologica; e insieme con l'imitazione, (la quale è tanto maggiore quanto maggiore è il gruppo sociale, cioè quanto più numerosi ed uniformi sono i modelli), costituisce quella che si potrebbe chiamare *suggestione individuale*, vivace per le idee, vivacissima pei sentimenti.

La *suggestione collettiva* si manifesta nel dominio che ha su ciascuno l'*opinione*; da cui deriva il *costume*, che è opinione consolidata in atti, e divenuta tradizionale.

La forma più spontanea e più diffusa della solidarietà è la solidarietà nel dolore; ma a questa si congiunge, con l'esperienza storica e con lo sviluppo dell'intelligenza, la solidarietà nel progresso. E poichè le due solidarietà sono tanto maggiori quanto maggiore è lo sviluppo dell'intelligenza, e la prima è più diffusa e spontanea, così essa diventa lo stimolo più energico dell'altra, e come l'indice del perfezionamento morale dell'umanità. Se il progresso

Digitized by Google

consiste nella produzione successiva di valori crescenti intellettuali e morali, e di utilità e di benessere collegati con essi, è essenzialmente un fatto collettivo e storico, da cui l'individuo riceve assai più di quello che dà.

Difatti l'individuo deve alla società, al suo attuale grado di progresso, la qualità del suo nutrimento, la lingua, la stampa, il libro, l'utensile dell'officina e della scuola, le vie di comunicazione e i veicoli per percorrerle. Il suo debito è davvero grande verso quelli il cui lavoro ha trasformato la terra dal rozzo e disagiato ricovero delle prime età in un immenso campo fertile, in un'officina creatrice di ogni mezzo di benessere. Debito verso quelli che, scrutando le leggi della natura, ne hanno asservito le forze per gli umani bisogni; verso quelli che hanno condotto il popolo al quale appartiene dalla barbarie alla civiltà.

Questo suo debito egli può pagare in un modo solo, cooperando ad accrescere con l'opera sua il patrimonio di bene legato alla società dalle precedenti generazioni. La necessità della conservazione e quella del progresso sono strettamente collegate tra loro; l'uomo può dire come l'acqua, *se non corro m' ammalo;* l'immobilità è causa di disorganizzazione. La storia dell'umanità è, dal punto di vista materiale, quella dell'utilizzazione e della conquista delle forze della natura, perchè le umanità successive potessero essere materialmente più fortunate, e più adatte ad ulteriori progressi morali. E dal punto di vista morale, è un progresso costante nel sapere e verso la libertà e la solidarietà morale, che trovano la loro unità nella *giustizia.* Solo quella lotta è feconda di bene, che aspira all'instaurazione di un ideale superiore di giustizia, senza di cui non vi è solidarietà. Perchè la società è tra simili, cioè tra esseri aventi, nella ineguaglianza delle condizioni naturali, un'eguaglianza di valore nel diritto. E questa importa che le ineguaglianze naturali non debbono essere accresciute da nessuna causa artificiale o peggio dalla loro trasformazione, o dal loro accrescimento con una ineguaglianza legale.

Digitized by Google

La solidarietà si estende, più o meno chiaramente, a tutte le forme della vita umana, dalla base al fastigio.

§ II. Nell'ordine economico, la solidarietà, che nelle società primitive è fondata principalmente sulla coscienza comune, sulla similitudine degl'individui che le compongono sia dal punto di vista materiale che morale, si accresce con la divisione del lavoro. Da questa gl' individui vengono più strettamente collegati tra loro in vista delle diverse funzioni che esercitano, e dalla necessità di ciascuna di esse per gli altri e per la società in generale. I popoli primitivi, e i popoli selvaggi, (in confronto dei civili), presentano scarse differenze individuali; il tipo etnico è fra essi il meglio riconoscibile. Una conferma si ha dal fatto, che, secondo le osservazioni del Lebon, le differenze della capacità cranica sono quasi nulle tra i selvaggi, e crescono gradatamente tra i popoli civili.

Che la divisione del lavoro sia causa di maggiore solidarietà è provato da questo, che le società nelle quali essa ha progredito, sono più coerenti delle società similari primitive; queste facilmente si sciolgono, quelle no. Nella nostra presente economia è difficile separare le popolazioni minerarie, da quelle che adoperano e lavorano i minerali da essi scavati; i produttori delle materie tessili, dai produttori dei tessuti; gl'industriali e gli agricoltori dai commercianti e dai consumatori. Chi studia le società primitive, vede riflessa nella semplicità della loro struttura la similarità delle parti. Dal gruppo sociale più antico monomorfo si passa al clan gentilizio, dall'unione di più di questi alla tribù, e da più tribù, (es. le dodici del popolo d'Israele), si forma il gruppo sociale maggiore. È un' aggregazione di parti simili, come negli organismi animali inferiori. Invece nelle società dove la divisione del lavoro è progredita si ha il tipo differenziato, che è analogo al tipo differenziato degli organismi animali superiori.

Qualunque sia la causa della divisione del lavoro, l'accrescimento dei bisogni, il cresciuto desiderio del benessere, o la densità maggiore delle società, il progresso

Digitized by Google

verso l'emancipazione dell'individuo, e quello delle conoscenze, è certo che la civiltà è caratterizzata dalla divisione del lavoro in tutte le sfere dell' attività umana e che la divisione del lavoro è causa di organizzazione più perfetta e di maggiore solidarietà. Nella nostra presente civiltà il fenomeno è di un' evidenza irrecusabile. Esso abbraccia già tutta la vita economica dei popoli, e non questa soltanto. Le funzioni politiche, amministrative, ecc. si specializzano sempre più; e così quelle appartenenti alla sfera della cultura. Al tempo di Leibniz e di Newton, i dotti erano per lo più tali in più rami del sapere, e quasi fino alla fine del secolo XVIII fu così. Oggi non solo difficilmente si trovano dei dotti in più discipline, ma la specializzazione tende a prodursi nell' ambito di una stessa scienza.

Se non che, pur essendo la divisione del lavoro causa potente di solidarietà, non mancano esempii nei quali pare che accada il contrario. Nel campo economico basta ricordare le crisi industriali, e l' antagonismo violento tra capitale e lavoro; nell' ordine intellettuale basta accennare al danno, tante volte lamentato, dell' eccessiva specializzazione del lavoro scientifico, per cui l'analisi portata tropp' oltre non è senza danno della sintesi, e dell' unità delle conoscenze. Il de Tocqueville riassunse questo danno in una formula perspicua allorchè disse, che a misura che cresce la divisione del lavoro, l' arte progredisce, ma il lavoratore regredisce. Non si può negare che talvolta la divisione del lavoro ha effetti non buoni. Comte aveva ragione di deplorare l'abbrutimento che deriva p. es. dal fatto, che un certo numero di operai non fa per tutta la vita che dei manichi di coltello o delle capocchie di spilli; ovvero l' angustia mentale che deriva dal consacrarsi degli studiosi ad una limitata specialità, p. es. a risolvere equazioni, o a classificare insetti.

Ma i fenomeni di rallentamento o di mancanza di solidarietà che si connettono talvolta con la divisione del lavoro sociale, sono fenomeni anomali, somiglianti alle malattie dell'organismo; sono cioè casi nei quali, essendo insufficiente l' antica, non si è ancora costituita la nuova regola della cooperazione. La società è un organismo, ma principalmente di idee e di volontà, e di

Digitized by Google

azioni da esse dirette; quindi il regolamento delle funzioni non è automatico, come per gli organismi fisici, ma è il risultato dell' esperienza sociale, e non si stabilisce senza di questa. Le lotte tra capitale e lavoro soltanto ora hanno determinato la formazione di una nuova legislazione (quella del lavoro). E chi riflette al piccolo posto che questa teneva fino a poco tempo fa nei nostri codici, vede chiaramente come proceda lentamente talvolta l' equilibrazione dei conflitti sociali, ma come sempre la solidarietà finisca per ristabilirsi. Un conflitto è una divisione del lavoro non ancora regolata, la quale, accentuandosi, accentua in pari tempo il sentimento e il bisogno della solidarietà, ed apre la via al suo trionfo.

Similmente la divisione del lavoro scientifico conduce prima al rallentamento del vincolo unitario del sapere, e questo produce dipoi il bisogno del ritorno all' unità. La quale si ristabilisce tanto più facilmente quanto maggiore è la somiglianza dei metodi, e l' affinità degli oggetti di studio. Per questa ragione le scienze naturali presentano minori disgregazioni delle sociali e morali. Nelle prime i metodi sono assai più simili tra loro, e maggiore è l' interdipendenza dei sistemi di verità che ciascuna scienza presenta. Le scienze matematiche, le fisico-chimiche, ed anche le biologiche, sono connesse, oltrechè dalla somiglianza dei fenomeni, che allo spirito umano, (che non li vive, ma li contempla ab extra), appariscono sotto la stessa forma, anche dai metodi, che sono la ricerca sperimentale e la costruzione matematica dei fenomeni fin dove è possibile. Invece il giurista, il psicologo, l'antropologista, l' economista, lo statista, il filologo, lo storico, il moralista ecc., procedono nelle loro ricerche come se i diversi ordini di fatti che studiano formassero delle sfere, della realtà indipendenti l' una dall' altra, mentre in realtà si compenetrano, come manifestazioni di un' unità che è lo spirito umano, tanto maggiore di quella della natura.

Ma perchè la divisione del lavoro produca una solidarietà stabile, è necessario che non sia coatta. La regola del costume, la giuridica, la religiosa possono non generare conflitti solo se corrispondono allo stato sociale, e alle condizioni storiche. Ne è prova che il regime delle caste chiuse ha potuto reggersi in tempi e in società determinate. Ma se la regola è antiquata, se è disadatta al nuovo

Digitized by Google

ambiente sociale, la lotta insorge. La divisione del lavoro deve essere dunque spontanea perchè produca la solidarietà, deve essere possibile a ciascuno di spiegare liberamente quei poteri di vita individuale e sociale che porta in sè. Occorre non solo che l'individuo non si senta relegato a forza in certi compiti, ma che ogni ostacolo sia tolto a che ciascuno occupi nei quadri sociali il posto che è confacente alle sue facoltà. La società deve essere costituita in modo che le disugnaglianze sociali esprimano soltanto le disuguaglianze naturali, (che niente potrebbe cancellare); e che queste non siano fissate e accresciute da nessuna forza estranea.

Certo ci sono disuguaglianze, come le economiche, che sono condizioni di disuguaglianze sociali quasi insormontabili. Ma anche queste occorre mitigare; il progresso sociale è necessariamente in questo senso, se è nel senso della sempre maggiore solidarietà. Le caste antiche sono cadute, e gli stessi pregiudizii sociali, che hanno data loro una certa vitalità, anche dopo finita la loro esistenza legale, vanno a poco a poco scomparendo. Le disuguaglianze economiche tendono ad attenuarsi, se non per via del regime coattivo del socialismo, per via della organizzazione del lavoro di fronte al capitale, e di tutta quella legislazione protettiva che è onore del tempo nostro. Siccome il principio dell'uguaglianza morale di tutti gli uomini trionfa nelle coscienze, e tutte le disuguaglianze, che non sono naturali, compromettono la solidarietà sociale, esse vanno a poco a poco scomparendo. Se la libera divisione del lavoro deve essere nelle società progredite la base della solidarietà, il compito di ogni organizzazione sociale è di produrre quella maggiore eguaglianza dei socii tra loro, che rende libero a ciascuno di collocarsi in quel posto, che le proprie forze gli permettono di conseguire. La prosperità e l'esistenza stessa delle società dipendono dall'adempimento di un tal compito. Siccome lo sviluppo del diritto contrattuale è in relazione con quello della divisione del lavoro, giustizia vuole che la maggiore libertà pre-

Digitized by Google

sieda ai patti. Ma un contratto non è giusto se non fu voluto liberamente, cioè se non solo non vi fu violenza o frode, ma anche se nessuna necessità dipendente da condizioni di disuguaglianza delle parti determinò lo sfruttamento dell' una per l' altra.

La divisione del lavoro acquista valore morale appunto perchè è fondamento della solidarietà nelle società progredite. I due principii della vita morale sono quindi questi; adempi nella vita un compito tuo che sia utile alla società: realizza in te l' ideale umano. I due principii si integrano a vicenda, evitando così o la rozzezza della specializzazione, o l' inutile astrattezza del tipo generico. La fraternità umana non può passare dal grado di vaga aspirazione al grado di realtà se i due principii non si combinano per produrre l' effetto. L' ideale umano comune è il fondamento generico, ma solo se mediante la divisione del lavoro tra le società, mediante l' adempimento e il contributo migliore e maggiore del compito storico proprio di ciascuna società, si stabilisce la solidarietà intersociale, la fraternità umana può diventare una realtà. Ma ciò non dice che si stabilisce una solidarietà puramente economica o di libero scambio. Lo stretto rapporto della solidarietà con la giustizia, con l' eguaglianza, con la libertà, conferisce anche alla solidarietà economica un alto carattere morale. Ed è importante notare come queste tre idee, solidarietà, libertà, giustizia si connettono strettamente l' una all' altra dal punto di vista morale. La solidarietà non è morale se non deriva dalla libertà, la libertà non è morale se non è limitata dalla giustizia. La libertà non è una proprietà che l' uomo abbia allo stato di natura, ma al contrario è una conquista della società sulla natura. Le società più vicine alla natura, come la famiglia, sono quelle nelle quali ha minor posto la libertà. L' uomo diventa un essere libero a misura che diventa un essere sociale. E d' altra parte la società è il terreno propizio della libertà, se in essa regna la giustizia. Le società antiche tendevano ad assorbire l' individuo; le moderne in-

Digitized by Google

vece cercano di porre il più che è possibile di giustizia nelle relazioni sociali, a fine di assicurare il libero dispiegarsi delle forze socialmente utili. La solidarietà dovuta alla divisione del lavoro non può prosperare se non che con la libertà, e questa reclama la giustizia.

§ III. Non abbiamo insistito tanto sulla solidarietà dovuta alla divisione del lavoro, perchè aderissimo all'opinione del sociologo francese, che meglio l'ha studiata, il Durkheim, il quale pensa che questa sia la forma superiore di solidarietà, dinanzi alla quale quella derivante dall' identità della natura spirituale dell' uomo è destinata a scemare d' importanza. Si potrebbe dire al Durkheim, che tutta la sua dimostrazione cade se si sottrae alla solidarietà derivante dalla divisione del lavoro il fondamento che attinge dall' unità della natura morale dell' uomo. Difatti, se la solidarietà non esiste senza la libertà e senza la giustizia, essa non è dovuta soltanto alla divisione del lavoro, ma a quella natura morale, a quell' ideale umano, a quello che gli uomini hanno tra loro di moralmente uno, e che non si può sostituire con la divisione del lavoro. Gioverà quindi insistere su questo fondamento della solidarietà, e studiarlo anche nelle manifestazioni superiori della vita dello spirito; perchè da queste si vedrà che la divisione del lavoro non potrebbe esserne fondamento adeguato, e che perciò la generalizzazione alla quale giunge il Durkheim è infondata e frettolosa.

Nella sfera del diritto, non è possibile riportare la solidarietà alla divisione del lavoro; oltre al diritto punitivo, che non ci ha niente che vedere, come il Durkheim medesimo riconosce, molte altre parti del diritto non hanno fondamento in essa. P. es. non si può concepire la famiglia come un puro scambio di servizii, quando invece essa è la scuola dell' abnegazione e del sacrifizio. Neppure è possibile riportare al fatto della divisione del lavoro, come effetto della crescente densità sociale, tutto il diritto privato personale e reale, e il politico, compresa l'amministrazione e la beneficenza. Quest' ultima in ispecie non può riconnettersi alla divisione del lavoro, di cui è in qualche modo la negazione. Tutti i progressi realizzati nel concetto dello Stato, delle sue forme, dei suoi poteri, dei limiti della sua azione, hanno una relazione assai indiretta con la divisione del lavoro, ed una relazione diretta di dipendenza dal concetto della natura umana e delle

Digitized by Google

società umane. Il progresso civile dipende dal desiderio del meglio, dallo sforzo per realizzarlo dalle lotte incontrate per questo, dalle anticipazioni ideali dell'intelligenza, più che non dipenda dalla divisione del lavoro. L'esercizio delle funzioni di governo sviluppa di per sè stesso, col sentimento della responsabilità, quello dell'obbligo di condursi secondo una regola diversa da quella dell'egoismo. Là dove non esiste questa scuola della vita pubblica, la divisione del lavoro non basta per creare la solidarietà; e il *socio* può essere trattato come *rivale* e all'occorrenza come *vittima*.

Neppure potrebbero riferirsi alla divisione del lavoro tra i popoli le forme così diverse, nelle quali si esprime la solidarietà internazionale. Dalla repressione internazionale del delitto, ai freni posti agli orrori della guerra; dalla protezione del cittadino all'estero, alla soppressione di tutte le differenze, rispetto al diritto privato, tra il cittadino e lo straniero; dalla grande solidarietà della scienza a quella della carità. Tutte le mansioni di indole economica che lo Stato moderno esercita non sono dei puri effetti della divisione del lavoro tra gl'individui e tra i popoli, ma compiti che lo stato si attribuisce per integrare la deficienza delle attività individuali, i quali derivano dal sentimento della solidarietà per sè stesso, come causa e non già come effetto.

Non meno evidente, e non meno dipendente dalla natura umana, è la solidarietà storica, la quale tende a far persistere indefinitamente gli effetti morali del passato, sebbene modificati da quel che si produce di nuovo, e a connettere in una stessa trama gli elementi successivamente acquisiti pel progresso umano, in guisa che questo sia per la massima parte un'eredità e per l'altra minore uno sforzo verso un migliore avvenire. Questa solidarietà storica è intrinseca, è oggettiva, e dipende essenzialmente dalla natura delle cose, cioè dalla natura umana. Noi lavoriamo non solo per noi stessi, ma per l'avvenire, e all'avvenire siamo legati da quanto hanno di più nobile i sentimenti della famiglia, della patria, dell'umanità. Quel secolo che non conosciamo e non conosceremo, palpita già nelle intime fibre del nostro organismo morale, e nei più nobili affetti che si collegano alle generazioni che saranno. Il detto del marchese di Posa dello Schiller, « cittadino, io vivo tra color che verranno », è espressione dello sforzo delle anime migliori verso un migliore avvenire morale.

L'arte è una forma della solidarietà spirituale, perchè non vi è emozione estetica senza simpatia. Senza la simpatia dell'artista

Digitized by Google

pel suo fantasma, e senza la partecipazione di questa simpatia da parte di quelli che lo contemplano, e quindi senza la possibilità di rivivere in più l'emozione che esso produce. L'arte prepara, mediante l'unificazione dei sentimenti, l'unificazione delle coscienze; ed è veicolo potente delle idee, della morale, della religione. L'opera d'arte è più o meno generatrice di unanimità. Da un semplice fregio, nella contemplazione del quale simpatizzano pochi e fuggevolmente, ad un capolavoro, nel quale tutti rivivono, in una comune forma ed emozione di bellezza, tutta una grande epoca della storia. I grandi poemi nazionali diventano il simbolo della nazionalità.

Tra l'anima popolare e la creazione artistica corrono mutui rapporti, per cui se l'arte ha una funzione educatrice rispetto al popolo, trae a sua volta da questo le sue maggiori ispirazioni. Giorgio Sand ha detto: «Quello per cui compiango di più il contadino è che egli vive continuamente in mezzo alla natura, *ma non la vede*». Bisogna insegnargli a vederla, bisogna che egli possa nell'ora del riposo, appoggiato all'aratro, guardare intorno a sè e comprendere la bellezza delle cose. Non è raffinatezza di delicati questa, è omaggio alla natura umana, che trova una delle sue migliori espressioni nel culto della bellezza. La grande Arte deve essere sociale perchè solo dal popolo può avere la sua consacrazione. Ne sono prova le epoche della maggiore fioritura dell'Arte, quali l'epoca greca e il Rinascimento, quando giudice dell'artista fu il popolo. Dal tempio greco ed egizio a S. Maria del Fiore, dalle sculture di Fidia nel timpano del Partenone alle statue della loggia dell'Orgagna, dalla leggenda francescana nel tempio di Assisi alla storia veneta del palazzo dei Dogi, le arti rappresentative e decorative raggiunsero le maggiori altezze al contatto del popolo, e nella rappresentazione e celebrazione della sua storia e della sua fede. Nè fu altrimenti della musica e della poesia. La musica greca non fu godimento di salotti eleganti, ma risuonò agli orecchi del popolo negli aperti teatri, nelle danze sacre, nei ludi, nelle guerre, come la musica cristiana risonò sotto le volte dei tempii innalzati al culto. La poesia, dall'epopea omerica alla carolingia, ha rallegrato le folle. L'anima dei grandi artisti non è mai solitaria, è *solidale* e rappresentativa di uno stuolo innumerevole di anime. Nelle epoche primitive, che per l'arte non sono le meno perfette, le opere d'arte nacquero dalla collaborazione degli artefici, e creatore fu il popolo. Le grandi epopee nazionali, le saghe, il volklore furono sua opera. E la

Digitized by Google

musica dorica come quella del Palestrina e del Wagner, i grandi tempii che innalzarono le maggiori civiltà, sono d' ispirazione popolare, e spiegarono la loro efficacia sintonizzatrice sull'anima dei popoli.

Più rigorosa, sebbene più limitata, è la solidarietà nella scienza. Anche in essa la necessaria e sempre crescente divisione del lavoro genera la solidarietà come nell'economia, ma il fondamento vero è nella natura sistematica del sapere, nella sua unità logica che riflette l' unità della mente umana. Giova anche notare che la solidarietà della scienza ha due aspetti, la conoscenza e l' utilità; che questa è secondaria rispetto a quella; e che anche rispetto alle utilità la scienza è per sua natura creatrice di solidarietà. Difatti, mentre le scienze naturali hanno distrutte le distanze e riunita l' umanità in una sola famiglia, le scienze morali hanno preparato con la caduta dei privilegi, delle barriere nazionali, coi progressi della democrazia, l' avvento dei *tempi umani*. Così l' unità materiale e l' unità morale dell' umanità sono state conseguenza della scienza come tale, e non della divisione del lavoro scientifico che pure ha contribuito al progresso della scienza.

La religione, come suona il suo stesso nome, è un vincolo, una colleganza delle anime in Dio. Per la sua stretta alleanza con la morale e per la forza delle sanzioni oltremondane di cui la suffraga, essa è capace di portare la morale in azione ai supremi eroismi. Il sentimento della fraternità delle anime, di tutto che ha vita, ed anche di ciò che non ha vita, in Dio, che fu la grande poesia del Serafico di Assisi, è essenzialmente religioso. La religione è inoltre causa della solidarietà più universale, perchè per la sua potenza di adattamento, secondo l'orizzonte spirituale di ciascuno associa le anime più umili e le più sublimi. La religione, essendo dottrina comune, opera comune, ed aspirazione comune delle anime, è l' espressione più completa della loro solidarietà. La preghiera è stata finora la sola arte comune allo spirito della femminetta, e a quello di Dante nell' invocazione alla Vergine nell' ultimo canto del Paradiso. Dinanzi all'idea religiosa di una giustizia superiore, dinanzi alla quale ogni violenza ed ogni giustizia umana deve rispondere, cadono la violenta superbia degli oppressori e l' odio degli oppressi. E come degl' individui così dei popoli, che le religioni universali affratellano creando nuove civiltà. La solidarietà religiosa è la più completa, perchè si estende nello spazio e nel tempo e celebra tra

Digitized by Google

le forze paurose della natura, e al disopra di essa e della sua muta eternità il trionfo dello spirito: « Vivos voco, mortuos plango, fulmina frango » è il motto della campana, che è il simbolo dell' unità del popolo nella sua religione.

La solidarietà è dunque non solo il prodotto della divisione del lavoro, ma dell' unità morale dell' umanità, senza di cui quella non potrebbe produrla neppure nella sfera limitata dell' economia. Il valore morale della solidarietà non deriva da quello, che la divisione del lavoro può acquistare avventiziamente pel riconoscimento dell'opinione e del costume, sanzionato dal diritto; ma per lo stretto legame che la stringe all' idea morale fondamentale, che è quella della giustizia. Ed è per questo legame che anche quando è negata in forza dei diritti dell' individuo, è tacitamente riaffermata. Difatti il secolo XIX ci ha presentato il fenomeno, veramente notevole, che l' individualismo si è affermato nella maniera più decisa, e tale che non trova riscontro neppure nella Sofistica greca, contro la contraria tendenza universalistica e sociale, fino a rappresentare con essa l' antitesi più acuta e più persistente. Si è affermato sotto le forme più varie, non soltanto nella filosofia morale, ma nella letteratura e nell' arte, come tendenza e come scatto della coscienza. Ma l' individualismo, che si ribella alla società, costrittrice e sfruttatrice di più nobili energie, perchè livella alla misura comune, alla comune mediocrità, gli spiriti superiori, rende infine esso stesso omaggio alla solidarietà. La sua ribellione, almeno nelle forme migliori, deriva dal sentirsi l'individuo parte di una società superiore, che si desidera di realizzare. Il superuomo vuole due cose, essere compreso ed essere riverito e ammirato, e perciò non si può contentare dell' isolamento. E perciò aspira alla società dei simili a lui, e vuol eccellere sui soggetti. In questo sentirsi parte di una società superiore è il segreto della potenza diffusiva dell'individualismo nel secolo passato, della rapida moltiplicazione delle sue forme che hanno conta-

Digitized by Google

minato fin le dottrine che parevano ad esso più opposte. E il principio della giustizia, « a ciascuno secondo il suo valore », che è stato contrapposto al principio della *giustizia eguale per tutti*. L'idea morale fondamentale è dunque questa, ed è necessario di analizzarla, di fissarne bene gli elementi costitutivi, per vedere se essa giustifichi piuttosto l'una che l'altra delle opposte teorie.

CAPO XII.

LA GIUSTIZIA.

§ 1. Un intimo legame stringe la libertà e la solidarietà. Per la libertà l'uomo si riconosce ed afferma come persona, come principio e come parte dell'ordine morale, come avente valore di fine; per la solidarietà riconosce ed afferma appunto quest'ordine di cui è parte, e senza del quale non potrebbe conseguire le sue finalità, e la stessa sua personalità morale non potrebbe sussistere. Per ambedue egli è insieme mezzo e fine. Per la libertà afferma il suo valore di fine, e insieme pone la condizione della vita comune; perchè l'autoaffermazione della volontà, come principio d'azione, secondo una norma universale, è il fondamento della vita sociale. Per la solidarietà afferma la sua subordinazione alla comunità, ed eleva questa a fine; ma per ciò stesso raggiunge quelle più alte finalità sue proprie, che fuori della comunità non potrebbe raggiungere. L'unità della libertà e della solidarietà è la *giustizia*, la quale sta ad esse come un'idea più comprensiva e perfetta rispetto ad idee relativamente elementari, e nella loro separazione imperfette.

La giustizia può considerarsi come norma e come virtù. Noi la considereremo principalmente nel primo modo; ma è facile oscillare col pensiero tra l'uno e l'altro significato. Nè l'oscillare è dannoso, perchè come virtù la giustizia è quello stesso che è come norma; è la giustizia oggettiva diventata disposizione permanente, e consapevole

Digitized by Google

abitudine della volontà. Anzi da principio la giustizia fu considerata appunto come virtù e come virtù fondamentale.

È noto che Platone enunciò la teoria delle quattro virtù fondamentali, la *sapienza*, la *temperanza*, la *fortezza* e la *giustizia*, che furono poi dette *cardinali*. Per l'intimo legame che l'etica greca poneva tra il bene e il bello, le virtù fondamentali sono quelle dalle quali risulta la personalità non solo morale, ma estetica. La sapienza fa della ragione la potenza direttrice, la temperanza modera gli appetiti e le passioni, la fortezza mantiene la dignità personale contro gli ostacoli esterni e la fiacchezza interna, e la giustizia è la regolatrice suprema che contiene tutte le funzioni e le potenze dell'anima nei limiti ed ufficii proprii; è quindi una virtù generalissima, e propriamente l'armonia interna dell'anima.

Vedremo più innanzi come per Aristotele la giustizia, senza cessare di essere virtù, si accosti tanto al concetto di norma, da essere considerata principalmente da questo punto di vista. Per ora è importante notare che la teoria delle quattro virtù fondamentali accompagna tutto lo sviluppo dell'etica scientifica. La ritroviamo difatti negli Stoici (Panezio), sebbene la morale stoica sia animata da una virtù universale, l'amore dell'umanità. E da Panezio passò nel *de Officiis* di Cicerone, rifusa nello stampo romano, per cui l'*honestum* è il dovere sociale, e la grandezza d'animo non si può manifestare se non che nella vita pubblica e nell'azione politica.

Nel Cristianesimo le virtù inculcate come fondamentali dall'etica pagana sono subordinate alle virtù teologali, (fede, speranza, carità), senza le quali sono considerate come *splendidi vizii*. La giustizia fu subordinata alla carità, perchè questa è la virtù fondamentale del regno di Dio sulla terra, mentre l'altra è virtù umana e sociale. Pure anche la morale cristiana attinse alla pagana; e nel *de Officiis ministrorum* di S. Ambrogio, che fu il manuale di etica del M. Evo, le quattro virtù cardinali furono trasformate subordinandole alle teologali. La sapienza divenne ossequio all'autorità della dottrina rivelata, la temperanza divenne purità, la fortezza sapienza, la giustizia amore dell'uman genere. S. Agostino cercò di ricollegare la giustizia con la carità, definendo la prima *ordo amoris*, concetto che si ritrova poi in Leibniz, che la definì *charitas sapientis*.

La filosofia moderna, dal Rinascimento in poi, presenta due

Digitized by Google

direzioni, nelle quali o prevalgono le virtù individuali, o le sociali, senza che però si escludano. Nei nostri filosofi del Rinascimento, nella scuola cartesiana, in Kant e in Fichte sono meglio accentuate le virtù individuali, nella scuola inglese della morale del sentimento, prevalgono le sociali. Ma trattasi piuttosto di rilievo che di antitesi; sono due tendenze fondamentali della natura umana, di cui l'una completa l'altra. Difatti la solidarietà dà maggiore ampiezza ed efficacia all'individuo. e la libertà lo rende più adatto ad esplicare il suo compito sociale.

La teoria aristotelica della giustizia è lo sforzo maggiore della filosofia antica per concepirla come *norma*, e darle la maggiore universalità possibile, e per molti rispetti non si può dire che sia antiquata. Ma la subordinazione, così recisamente affermata dal Cristianesimo, della giustizia alla carità ha avuto l'effetto di restringerne il concetto in tutta la posteriore filosofia morale, anche nelle dottrine più lontane da ogni presupposto teologico. Perchè dal Cristianesimo è passata nelle coscienze, ed è diventata un dato e un fatto della coscienza morale, che la filosofia morale ha assunto il compito di interpretare. Una delle dottrine più recenti di morale, nella quale la limitazione dell'idea di giustizia raggiunge l'estremo suo grado, è quella dello Stuart Mill, nella quale essa è identificata col diritto. Dalla discussione di questa dottrina, nella quale si risente indirettamente l'influenza della subordinazione cristiana della giustizia alla carità, ci apriremo la via a riconoscere il vero rapporto che è tra le due.

§ II. Sulla giustizia Aristotele si distende in tutto il V° libro dell'Etica a Nicomaco. Egli ne distingue due specie, l'una più generale, l'altra più particolare. La prima non è una virtù, ma la virtù stessa, e il suo contrario non è un vizio, ma il vizio. Di questa virtù nè Espero nè Lucifero sono più belli, giacchè è l'abito di fare le cose oneste, di obbedire alle leggi, e di prestare alla sovrana autorità del bene quella sommissione che gli si deve. La giustizia in senso specifico è invece la virtù, per la quale l'uomo è disposto a dare a ciascuno il suo; ed è di due specie, la

Digitized by Google

distributiva (τὸ διανεμητικόν) e la correttiva (τὸ διορθωτικόν). La prima consiste nella retribuzione secondo il merito (o il demerito), la seconda nell'eguaglianza dei cittadini nel godimento dei proprii beni. Tutti si rappresentano la giustizia come una certa eguaglianza, e l'ingiustizia come una certa disuguaglianza; ma che specie di eguaglianza è la giustizia?

Ogni eguaglianza suppone due termini, ma la giustizia non meno di quattro; perchè oltre alle cose suppone le persone, ed è eguaglianza di cose in rapporto appunto alle persone. La giustizia vuole che la stessa ragione o rapporto di eguaglianza che è tra le persone sia tra le cose ad esse attribuite; il che si vede meglio in quella forma della giustizia che dicesi distributiva. Tutti difatti convengono, che la misura del dare deve essere, secondo essa, il merito delle persone. Quindi la giustizia distributiva come eguaglianza di ragioni fra quattro termini è una proporzione geometrica continua, nella quale la proporzione delle cose è esattamente come quella delle persone.

La giustizia distributiva si può paragonare alla proporzione geometrica; la correttiva è invece come quella aritmetica, perchè in essa non entra affatto in considerazione la qualità e il merito delle persone, ma solo il rapporto del guadagno e della perdita. Questa giustizia consiste dunque nel pareggiare i conti, detraendo dall'ingiusto guadagno, ed aggiungendo quello che si è detratto per compensare l'ingiusta perdita. E per perdita s'intende ogni sorta d'ingiuria o danno subito, e viceversa per guadagno ogni ingiuria fatta ed ogni indebito profitto. Questa giustizia eguagliatrice e correttrice è ufficio del giudice (civile e penale); cioè il suo ufficio è di ristabilire l'eguaglianza, in cui la giustizia consiste. L'uso della lingua greca ha fissato il rapporto di queste tre cose, la giustizia, l'eguaglianza e l'ufficio del giudice; giacchè δίκαιος val quanto δίχα, e δικαστής quanto διχαστής.

Dopo di avere analizzati i concetti della giustizia distributiva e correttiva, nel cap. 8° del libro indicato, Aristo-

Digitized by Google

tele, che aveva fin qui concepita la giustizia solo in rapporto alle funzioni dello Stato, ne estende il concetto, ammettendo una terza forma, la permutativa (ἀλλακτική). Questa giustizia, come quella che è relativa ai bisogni primitivi e indeclinabili degli uomini, è quella per la quale le città si fondano da prima, e si conservano poi, come attesta il culto cittadinesco delle Grazie. Essa consiste in ciò, che i produttori si scambiano i prodotti, e ciascuno dà all'altro quello che gli bisogna, e ne riceve in cambio quello che bisogna a lui stesso, e che è prodotto dall'altro, secondo una ragione d'eguaglianza di valori, e non di qualità. La società non è tra simili ma tra eguali, e perciò la giustizia permutativa è di eguaglianza di valori dei prodotti. Per tal fine gli uomini hanno inventata la moneta, come misura dei valori; sebbene sia una misura convenzionale, e sebbene gli scambii si possano fare e si siano fatti nei tempi primitivi, in natura. Senza la giustizia permutativa la società è impossibile, perchè quelli che non hanno bisogno l'uno dell'altro non stringono società tra di loro, e quelli che la stringono non lo farebbero se non lo potessero fare sulla base dell'eguaglianza, cioè della giustizia.

Non è facile, stando all'esposizione della dottrina contenuta nell'etica nicomachea, intendere il fondamento della partizione aristotelica della giustizia. Pare che abbia visto giusto il Trendelenburg, il quale negli « Historische Beiträge zur Philosophie », fondandosi non solo sui testi della Nicomachea, abilmente trascelti e ravvicinati, ma anche sull'esposizione della dottrina contenuta nella *Grande Etica*, (che è, come si sa, una compilazione della scuola d'Aristotele, fatta nel corso del primo secolo dopo la morte del maestro), ricostruisce la dottrina così. L'eguaglianza o è secondo il valore κατ' ἀξίαν, o secondo la quantità κατὰ ποσόν; la prima è espressa da una proporzione geometrica, la seconda da una proporzione aritmetica. Il valore può essere relativo o alle persone (merito), o al lavoro e ai suoi prodotti; quindi due specie di giustizia secondo il valore, espresse ambedue dalla proporzione geometrica, la distributiva e la permutativa. L'altra specie di giustizia, la correttiva, non è primitiva, perchè sup-

Digitized by Google

pone una violazione; essa o sottrae o addiziona, ed è rappresentata dalla proporzione arimetica. Quindi il giusto κατ' ἀξίαν è il giusto πρῶτος, il giusto κατὰ ποσόν è il giusto δεύτερος.

Non ci è dubbio che questa analisi aristotelica dell'idea di giustizia è genericamente vera per quello che contiene. Ma quello che contiene non esaurisce tutta l'estensione di quell'idea; e inoltre il punto di vista, quello dell'eguaglianza matematica, non è adatto a comprendere tutti gli elementi che essa racchiude. Si possono fare alla teoria aristotelica due specie di appunti, speciali e generali. Tra i primi questo, che la proporzione della pena al dolo sta meglio sotto la categoria della giustizia distributiva che non sotto quella della correttiva; ma in quella non si possono mettere alla pari il premio e la pena, perchè se la pena è una necessità pel delitto, non si può dire lo stesso del premio in rapporto al merito. Inoltre la giustizia permutativa è troppo angusta per abbracciare tutte le utilità che la vita sociale deve assicurare, p. es. la tutela della libertà, la promozione della cultura e del progresso sotto tutte le sue forme.

Passando alla critica generale, si può dire che se la giustizia è una specie di eguaglianza, non è però l'eguaglianza quantitativa se non in casi speciali, p. es. nello scambio degli utili e nella giustizia civile. Chi per stare ai patti subisce danni gravi senza proporzione con l'utile che altri ne ha, compie atto di giustizia non valutabile quantitativamente; e chi ricusa di compiere il più piccolo sacrifizio per salvare l'onore e la vita altrui, compie atto ingiusto, pur non essendo egli l'autore dell'altrui danno. È giusto che i genitori diano ai figli senza averne nulla in ricambio, è giusto che il cittadino dia la vita in guerra per la patria; ma da questi esempii mal si potrebbe ricavare quell'idea di eguaglianza quantitativa che Aristotele dà come definizione della giustizia. Nè si potrebbe trovarla nell'adempimento doveroso di un ufficio pubblico o privato, sia esso retribuito o no. La giustizia, nel senso morale, è l'adempimento di ogni dovere, considerato in rapporto a coloro verso i quali è dovuto. E se anche si ammettesse la distinzione dei doveri in perfetti e imper-

Digitized by Google

fetti, di giustizia e di beneficenza; neppur quelli si potrebbero riportare tutti all' eguaglianza quantitativa. Più che eguaglianza, la giustizia è divieto d'impedimento o comando d' aiuto per ogni manifestazione e promozione di energia buona, che sia in nostro potere di fare, ed a cui il posto che occupiamo tra i nostri simili ci chiami.

§ III. Un concetto diverso della giustizia, nel quale si sente l'influenza della limitazione portata dal Cristianesimo, ha cercato di raggiungere lo Stuart Mill dal punto di vista dell' utilitarismo. E come Aristotele, dal senso nel quale ogni virtù s'identifica con la giustizia, è passato alla limitazione e determinazione dell' idea di giustizia mediante l' idea di eguaglianza, così il Mill ha cercato di determinare il carattere differenziale di quelle utilità, alle quali più propriamente si applica l' idea di giustizia. Egli comincia dal riconoscere che una delle idee più ribelli alla riduzione all'utilità è quella della giustizia. Ma confida di mostrare che la ripugnanza è apparente. Il primo passo è di ridurre il concetto di giustizia a quello di conformità alla legge. L'etimologia dà per questa riduzione la prima indicazione, *justum* da *jussum;* e giustizia si dice tanto la nozione astratta quanto la funzione di giudicare e il potere che ne è investito. Del resto le idee di giustizia e di legge sono indissolubili; la giustizia è legge; ed è legge solo quella che è giusta. È ingiusto togliere altrui quello che gli spetta per legge; è ingiustizia mancare ai patti, perchè il patto è legge. Nell'idea che a ciascuno è dovuto secondo il merito o il demerito campeggia l' idea di sanzione, che richiama quella della legge; e se si dice talvolta che una legge è ingiusta, si dice in rapporto ad una legge superiore nella quale l'identità della giustizia con la legge si avvera. La parzialità si dice ingiusta, perchè è una determinazione per motivi che non sono legge; e l'eguaglianza che sola si ritiene giusta è quella che gli uomini hanno dinanzi alla legge. Anche quando l'idea di giustizia è adoperata per qualificare una specie di condotta, che nessuno vorrebbe vedere sottoposta ad una legge positiva, ciò di-

Digitized by Google

pende dal riportarla ad una legge superiore. L'idea di sanzione si accompagna all'idea di giustizia e a quella di legge. Lo stretto legame delle due idee si vede meglio se si riflette alla distinzione, comune tra i moralisti, tra doveri *perfetti* e *imperfetti*. Si dicono perfetti i doveri dei quali si può esigere l'adempimento; imperfetti, quelli dei quali non si può. In ciò sta la distinzione tra la giustizia e la beneficenza. Questo argomento è tolto di peso dall'etica cristiana.

Il sentimento di giustizia si risolve in due altri sentimenti, della punizione dell'offensore, della simpatia per l'offeso. Ambedue sono una derivazione dal sentimento della difesa personale esteso, per la simpatia, agli altri uomini. Ma quello che li rende morali, giusti, è il ricollegarsi al sentimento sociale, cioè al sentimento della solidarietà che stringe gli uomini pei fini di conservazione e di progresso. Avere un diritto, che sia ingiustizia violare, è avere un diritto, di cui la società deve garantire l'esercizio o il possesso. Ora se l'idea di giustizia è inseparabile da quella di legge, e se il sentimento corrispondente è un sentimento sociale, si vede che la giustizia si connette con l'utilità sociale e propriamente con quella che è più immediata e necessaria, che interessa cioè la sicurezza dei diritti, che è il fondamento della società. Questo spiega il carattere di assolutezza, di infinità, di incommensurabilità con qualunque interesse particolare, che è proprio dell'idea di giustizia. Molti respingono l'identificazione della giustizia con l'utilità, perchè dicono che l'utile ciascuno l'intende a suo modo, mentre tutti intendono in un modo solo la giustizia. Ma non ci è cosa più inesatta di questa affermazione, e su nulla si disputa tanto, quanto su quello che si debba ritenere come giusto. Chi non sa le molte teorie sul fondamento del diritto di punire e sulla misura della pena? Non minori sono le discussioni sulla misura delle ricompense, o su quella delle imposte, che taluno vuole eguali, altri proporzionali, altri proporzionali e progressive.

Digitized by Google

Ma ciò non dice che la coscienza umana, distinguendo come fa, intuitivamente, tra la giustizia e l'utilità siasi ingannata. La giustizia comprende quelle regole della condotta, che essendo della maggiore importanza pel benessere degli uomini, hanno anche una forza maggiore di obbligazione rispetto alle altre regole di condotta. Tali sono quelle che vietano di attentare alla vita, alla proprietà, all'onore, all'ordine della famiglia o dello Stato, di mancare ai patti ecc.; senza di esse la società non sarebbe possibile, e lo stato di guerra sarebbe permanente. La beneficenza non ha l'importanza sociale di queste obbligazioni, e però si distingue dalla giustizia; molti possono non aver bisogno della beneficenza altrui, ma tutti hanno bisogno di non ricevere danno. Dunque la giustizia, che protegge l'individuo, tutelandolo dalle offese, e garentendo la sua libertà, è quella che interessa massimamente la società; gli atti d'aggressione, gli atti arbitrarii, il non rendere quello che è dovuto, entrano tutti con maggiore o minore importanza nel novero delle azioni ingiuste. E queste destano consecutivamente il desiderio della punizione, che con l'altro della ricompensa, entrano nell'idea di giustizia. Però questo secondo sentimento non ha la stessa intensità del primo; e la ragione è, che sebbene la retribuzione del bene abbia una grande importanza sociale, pure non è così evidente il suo rapporto con la conservazione sociale, come nel caso della punizione. La distinzione della giustizia dall'utilità non è dunque dovuta ad altro se non che al sentimento più vivace e più imperioso, che si collega ad una classe di norme morali, che hanno una importanza sociale superiore alle altre.

Si può anche provare che certe forme sociali, che ora sono considerate come ingiuste, furono altra volta considerate come giuste, perchè furono utili in quel tempo; e se poi il giudizio morale si cangiò, ciò accadde perchè cessarono di essere utili. È quello che si può dire delle disuguaglianze sociali tra liberi e schiavi, tra nobili e vassalli, tra patrizii e plebei; e così accadrà delle aristo-

Digitized by Google

crazie ancor vigenti, di colore, di razza, di sesso. Dunque la giustizia non è che un altro nome, complessivo, per indicare delle utilità di un certo ordine, e il sentimento vivace di esigenza che si collega alla loro conservazione. Pure in casi speciali, delle utilità di un altro ordine possono divenire così grandi, da esigere che le stesse massime di giustizia siano momentaneamente sospese; p. es. per salvare la vita ad un uomo crediamo lecito togliere l'altrui, o violare la libertà individuale, forzando un medico ad esercitare la sua arte in una epidemia. In questi casi non neghiamo la giustizia per la carità, ma diciamo che ciò che è giusto in un caso, può non essere giusto in un altro caso. Or questo non significa altro se non che l'utilità che s'impone in un caso speciale è maggiore di quella che è connessa alla norma che regola altri casi. Ogni caso di giustizia è dunque sempre un caso di utilità, ma di utilità maggiore e imperiosa, e perciò protetta da un sentimento di maggiore potenza, e che è insieme più preciso nei suoi comandi, più imperioso nelle sue sanzioni.

Abbiamo voluto riportare, dopo quella di Aristotele, l'analisi dell'idea di giustizia dello Stuart Mill, perchè ne pone in rilievo un lato importante, cioè quello dell'utilità sociale. Ma se all'analisi aristotelica abbiamo dovuto rimproverare l'astrattezza, a questa del Mill dobbiamo rimproverare la limitazione alla sfera del diritto. Posto dal punto di vista della morale utilitaria, che afferma l'identità del buono con l'utile, egli non poteva fare altra teoria della giustizia salvo quella che la identificasse con una categoria speciale di utilità, e propriamente con quella che riguardando un interesse sociale preciso ed imperioso, è rappresentato dal diritto e dalle leggi. La teoria del Mill, oltre al difetto generale della morale utilitaria ha quindi l'altro di identificare la giustizia col diritto; di non riconoscerle cioè in quanto è norma un valore morale generale, e in quanto è virtù solo il carattere di virtù civile e politica. Ma che la giustizia sia norma e virtù etica non potrebbe esser negato perchè sono innumerevoli i casi di

Digitized by Google

giustizia che eccedono la sfera del diritto, o che vietano quello che il diritto permette, o su cui non dispone. Nessuna regola di diritto costringe i genitori ad amare di eguale affetto i figliuoli, di essere verso di essi imparziali, o i cittadini di circondare di riverenza i più degni e nella misura del loro merito; nessuno costringe chi non sia chiamato dalla funzione sociale che esercita al dovere di giustizia verso i viventi e i trapassati nei riguardi delle loro opere, e della verità storica; e nondimeno sono questi doveri di giustizia morale. Nel campo del diritto non si può negare che la pena ha un'importanza maggiore delle ricompense; ma ciò accade per la funzione di garenzia esterna che il diritto esercita, e non perchè dal punto di vista morale sia lo stesso. Anche moralmente la sanzione repressiva e di biasimo è più energica, ma deriva dal fatto che il premio è un accessorio rispetto alle buone opere, che non possono avere dei fini interessati; mentre il giudizio che connette la pena al male ha carattere di necessità anche dal punto di vista morale; e passa dalla morale al diritto e non viceversa.

§ IV. L'idea di giustizia comprende le eguaglianze aristoteliche, e il carattere imperativo e di necessità rilevati dallo Stuart Mill; ma perchè sia ben compresa ha bisogno di essere guardata in rapporto alla solidarietà morale, dalla quale l'eguaglianza in cui consiste deve attingere la norma. Se la giustizia si fa derivare dall'utilità sociale, se ne assegna una derivazione che può spesso esser falsa, (p. es. la necessità che taluno muoia pel popolo); e se si oppongono la giustizia e la carità, si crea una scissura nell'ordine morale, che toglie alla giustizia quel caldo sentimento di simpatia che deve renderla operosa, e si fa della carità qualche cosa che va oltre il dovere, e che può essere anche ingiusta e nociva. Se della giustizia si fa invece la sintesi, soggettiva e oggettiva, come virtù e come norma, della libertà e della solidarietà, essa non solo oltrepassa la sfera del diritto, ma appare come la sintesi superiore della moralità, come progressiva nella ragione

Digitized by Google

stessa dei suoi due fondamenti. Che siano progressive la libertà e la solidarietà è fatto indubitabile della storia umana; la prima tende a ricomprendere tutti gli uomini in un rapporto d'eguaglianza dal punto di vista morale; e la seconda da questo stesso punto di vista, che è quello del valore di fine che ogni persona morale ha in sè, tende ad estendersi dalle opere alla persona come tale, a conservarla, a promuoverla, anche quando soggiace all'avversa fortuna e al dolore.

Noi concepiamo la giustizia come la forma dell' unità della libertà e della solidarietà già raggiunta dalla coscienza morale; cioè come il giudizio della proporzionalità degli utili agli sforzi, e della loro migliore ripartizione tra gli sforzi individuali e i sociali, posto un *minimum* di utilità spettante a ciascuno in forza del valore di fine che ha la persona morale, e della solidarietà che stringe gli uomini trà loro.

A chiarire questo concetto gioverà vederne l' applicazione ad uno dei problemi più gravi del tempo nostro, quello relativo alla migliore distribuzione della ricchezza, che ha preso il nome di giustizia sociale. Il Fouillée indica tre teorie intorno ad essa, la individualistica degli economisti smithiani, la collettivista ed egualitaria del socialismo, l' idealistica che cerca di contemperare i diritti dell'individuo e quelli della società.

La teoria economica considera troppo il lavoro come merce, e i lavoratori come cose o come macchine di produzione. Ma dal punto di vista sociale e morale il lavoro rappresenta le energie accumulate di esseri viventi, sensibili e consapevoli, tra i quali ci è necessariamente la solidarietà che deriva dal fine comune e dal lavoro comune. Di più questi esseri e queste energie sono parte della società, e questa è una solidarietà più vasta che abbraccia come abbiamo visto tutte le energie dello spirito. Nella prima metà del secolo passato l' individualismo economico ebbe libero corso, e la merce lavoro fu considerata a parte dalla personalità del lavoratore, e dalla solidarietà sociale. Il lavoro fu sfruttato prevalendosi della concorrenza dei lavoratori, e fu sfruttato di più quello pagato meno, il lavoro delle donne e dei fanciulli; così l'ingiustizia più aperta fu legge. La sorte dei lavora-

Digitized by Google

tori fu abbandonata al meccanismo della concorrenza, alle leggi che si dissero naturali, e la società si disinteressò della protezione dei deboli. Pareva che pei seguaci di questa scuola la ricchezza fosse tutto, l'uomo nulla. La legge di Malthus e il darwinismo biologico fecero il resto sottomettendo la persona umana alla concorrenza vitale, ed elevando la voluta giustizia della natura a giustizia sociale. Della solidarietà sociale non si davano nessun pensiero. Ma una società di esseri morali non ci è solo per la produzione della ricchezza, e l'uomo è qualche cosa di più che un accumulatore di capitale. La società umana sussiste per realizzare l'ideale umano; l'idea di giustizia è umana, e non può quindi prendersene il modello dalla natura, perchè essa non esiste nel senso morale se non è fondata sulla solidarietà.

Anche l'economia collettivista inculca una giustizia che non è quella dello spirito, ma quella della natura. Facendo della lotta di classe una necessità sociale, e del trionfo della classe più numerosa e [più forte l'esito necessario di quella, cangia i termini della lotta economica, non la natura; la lotta di classe non è meno brutale della concorrenza, ed è pari o maggiore il disdegno delle *ideologie* nei collettivisti e negli economisti smithiani. Se non che i primi non tengono conto che del solo lavoro materiale nella produzione, e non badano che non ci è giustizia senza libertà. Invece la parte del fattore sociale nella ricchezza, e specialmente quella dovuta all'addizione di esso nel tempo è così grande, che mal si potrebbe confonderla con quella che vi ha il lavoro materiale in un'epoca determinata. Basta riflettere all'importanza capitale che hanno le scoperte scientifiche in generale e le tecniche in particolare nella produzione della ricchezza, per persuadersi che la parte della mano d'opera è assai minore di quella che il collettivismo afferma. Questa parte sociale, ovvero buona parte di essa è dovuta all'iniziativa individuale, alla forza individuale di lavoro, e non sarebbe giusto di togliere ad esse quello che senza di esse non sussisterebbe, e sopprimere lo stimolo che le fa operare togliendo loro quello che producono. Anche solo nella produzione della ricchezza non si può giustamente sopprimere l'*alea* a cui la potenza di lavoro individuale va incontro con una speciale costituzione sociale. Poichè è impossibile sopprimere le disuguaglianze naturali, come la forza fisica e morale, la bellezza, il valore, il genio, così non si può prescindere dalla potenza individuale di lavoro, perchè il prescinderne è contro la giustizia distributiva, contro la libertà, e quindi contro il bene sociale. L'idea di giu-

Digitized by Google

stizia è la sintesi della libertà e della solidarietà e solo quella forma di essa è vera, che non ripudia l'una per l' altra. Non si può negare all'individuo la proprietà di quella parte di ricchezza, che esso ha prodotto, più di quello che si possa negare a un popolo la proprietà del territorio sul quale si esercitò per secoli il suo lavoro trasformatore e creatore. Sotto questo rispetto la negazione della proprietà individuale non sarebbe ingiustizia minore di quella di negare al popolo italiano o francese la proprietà del territorio della patria in nome del diritto dei selvaggi bruciati dal sole tropicale, o di quelli agghiacciati dai geli delle regioni circum-polari.

La giustizia, che accorda la libertà e la solidarietà, considera il lavoro come una forza propria di un essere personale, che deve essere padrone di se stesso. Quindi essa riconosce la libertà di associazione e di resistenza dei lavoratori, riconosce ad essi il diritto di trasportare dovunque la loro forza di lavoro, ed evita che la libertà del lavoro sia manomessa con la schiavitù forzata del lavoratore, qualunque forma questa possa assumere. D'altra parte l'assicurazione dagl' infortunii, il riposo festivo, le ore di lavoro, il divieto del lavoro notturno, la disciplina del lavoro delle donne e dei fanciulli, e il riconoscimento infine del *diritto al lavoro*, sono tutti atti di giustizia, i quali sostituiscono la carità indeterminata e di pura coscienza che prima vigeva.

È in forza del principio della solidarietà che la società deve oggi far profittare anche gli esclusi e i diseredati, dei beni strettamente necessarii alla sussistenza, e di quelli che sono inesauribili dall' uso, come i beni superiori dello spirito, la cultura. l' arte, la religione. È in forza dello stesso principio che la società deve evitare che il profitto individuale danneggi il sociale in rapporto al futuro. La società deve conservare alle generazioni che verranno i beneficii del passato, come la potenza di lavoro e la sanità della razza, così dal punto di vista fisico che dal morale. E rispetto al presente, il regolamento del lavoro non può essere più quello di una volta, quando il lavoratore animato essendo la sola fonte del lavoro, e l' utensile un semplice organo aggiuntivo dell'individuo, tutti i rapporti del contratto di lavoro potevano essere abbandonati al regolamento privato. Oggi il lavoro è collettivo, l'utensile si è trasformato in macchina, e la forza di lavoro umana è diventata un accessorio della forza naturale e meccanica resa dalla scienza strumento dei fini umani.

Digitized by Google

Il grande lavoro è oggi, pel numero e per la qualità, un' opera sociale, e vuole quindi un regolamento sociale.

Se si considerano gli stadii dello sviluppo etico-sociale, il primo è rappresentato da una giustizia nella quale prepondera l'elemento della solidarietà, quindi la libertà individuale o non esiste, o è in tutti i modi limitata dalla regola sociale. Diventati sempre più complicati e più numerosi i rapporti sociali, si va necessariamente all' individualismo, e la giustizia s' identifica con la libertà individuale. Nel terzo stadio, il grado di massima complicazione dei rapporti esige il loro rogolamento sociale; ma questo non deve dimenticare gl' interessi connessi con la libertà, e che non sono più individuali che sociali. La giustizia, in questo terzo stadio, è il contemperamento della libertà con la solidarietà, che è anche il suo ideale.

§ V. Dunque la giustizia è progressiva, come la libertà e la solidarietà, e come il vario atteggiamento o rapporto delle due, in cui la giustizia consiste. Essa non è una norma morale diversa dalla carità, e separata da essa da una linea fissa. Spesso si è invocato un poco più di bontà e di carità nelle leggi; ma sarebbe stato meglio invocare un poco più della giustizia che deriva dalla solidarietà.

La giustizia non è soltanto quello che il suo simbolo dice, eguaglianza e pena, bilancia e spada. Non è neppure quello che taluni moralisti e taluni naturalisti e storici troppo chiusi nella loro specialità, hanno pensato; eco dell'equilibrio che si stabilisce per legge causale nella natura e nella storia. Si è parlato di una giustizia della natura, (sopravvivenza del più forte), e di una giustizia dell'economia e della storia. Ma queste sono piuttosto metafore anzichè teorie; la giustizia nel senso umano e morale, come norma e come virtù, è un principio morale, non un prodotto naturale e storico, e non è sempre la stessa nel suo contenuto concreto, ma è progressiva. Progressiva come norma, perchè deve ricomprendere a mano a mano i nuovi rapporti che si vanno facendo strada nella vita sociale; progressiva come virtù, cioè aperta a comprenderli e per

Digitized by Google

conseguenza non rigida ed immutabile. La giustizia se non è carità, deve essere fatta con carità; la fredda giustizia è giustizia senza simpatia, e quindi può facilmente degenerare nel suo contrario. Perciò S. Agostino la disse *ordo amoris*, e Leibniz *charitas sapientis*. Quelli che ammettono una certa opposizione tra la giustizia e la carità, identificano la giustizia con la idea astratta dell'eguaglianza e dell'imperiosa necessità, e s'ingannano pensando che la sua potenzialità coincida in tutto con quella fase di equilibrio retributivo che si è già conseguita. Così non si bada che il progresso morale avvia a fasi sempre più perfette di equilibrio, che sono forme di giustizia progressiva, alle quali è impulso la carità, che esistono cioè come carità in una fase precedente. Giustizia ideale è quella che si nutre della simpatia e della solidarietà, e mira al progresso morale. Il progresso del diritto ne fornisce delle prove, ma non coincide col progresso morale. Tutta la presente organizzazione della famiglia in rapporto all'antica, tutta la legislazione del lavoro, sono esempio di trasformazioni morali, nelle quali quello che prima era carità, è pensato e sentito come giustizia.

Dunque giustizia e carità non sono opposte, denotano due parti della moralità, che non sono separate da nessun limite fisso, ma tendono a identificarsi. La carità del sapiente è una più ideale giustizia, che aspetta di diventare coscienza e pratica della comunità morale, per essere compresa come giustizia. Il progresso morale ha questa caratteristica essenziale, che la giustizia ricomprenda progressivamente una parte sempre maggiore dell'ambito della carità, che quello che in un tempo era sentito come carità, sia sentito, in tempi di moralità progredita, come giustizia. Così le dubbiezze, che talora si sono prodotte nella filosofia e nella pratica della moralità, sono eliminate. Non è vero nè che la carità sia moralmente migliore della giustizia, come i più credono, nè, come disse Renouvier, che la giustizia sia più eccellente della carità. La carità non è che una meta ulteriore, la giustizia è una meta raggiunta, e

Digitized by Google

perciò stesso meglio compresa e meglio sentita, e che perciò presenta una esigenza più rigorosa e più imperiosa, in confronto dell'altra.

Ma l'identificazione non potrebbe essere completa, perchè supporrebbe chiuso il progresso morale, la vita umana sotto tutte le sue forme giunta alla sua completa espansione. Supporrebbe inoltre una cosa anche più difficile: che il dolore fosse eliminato completamente dalla vita. Ma poichè nè la solidarietà nel progresso, nè quella del dolore hanno limiti concepibili; poichè la seconda è stimolo e indice della prima; poichè non è possibile chiudere in una forma fissa la solidarietà nel dolore, così si può ammettere che accanto alla giustizia resterà sempre posto per la carità, e che questa è lo stimolo eterno che spinge l'umanità al progresso morale.

Anche perchè l'ideale rigido della giustizia può non applicarsi bene all'infinita varietà dei casi particolari e riuscire talvolta ingiusta. L'uomo deve avere bensì un sistema di massime regolatrici informate a un ideale di giustizia; ma non deve dimenticare che la giustizia stessa, essendo una forza conservatrice e redentrice, non una forza distruttiva, non può essere applicata in quel modo che il simbolo della spada e della bilancia richiede, senza che per la infinita disuguaglianza delle condizioni e dei casi particolari, non sia per riuscire ingiusta. Sillogizzare rigorosamente da massime non si può senza correre il pericolo di fare più male che bene. La vita ha la sua logica, che non è però soltanto quella del pensiero. E quelli stessi che più professano una morale rigorista, sono esposti alla disfatta della coscienza nell'attrito della vita più di quanto lo credano possibile prima del cimento. Il principio, *conosci te stesso* non è solo un principio di gnoseologia o di filosofia prima, ma un principio morale, adatto ad insegnare l'umiltà morale, allorchè il suo insegnamento viene dalla vita. I don Chisciotte della morale, vendicatori dei torti, e che sono delusi e vinti nella lotta contro la realtà, non sono rari.

Digitized by Google

Ma se tuttociò è vero, non è men vero che il concetto superiore, o meglio, finale moralmente, è quello di giustizia. Ciò è dimostrato dal fatto che il progresso morale consiste essenzialmente nel mutamento dell' ideale di carità in quello di giustizia, e il fatto è indice di un' idea. Difatti il valore delle persone morali, essendo assoluto, è eguale per tutte; e l' eguaglianza si accorda meglio con l'ideale della giustizia anzichè con quello della carità. La carità è un rimedio volontario e direi provvisorio alle disuguaglianze naturali, che portano con sè disuguaglianze sociali; ma è un rimedio che mantiene in un certo senso le disuguaglianze e le accresce col beneficio, e rende volontario e meritorio il rimediarvi. La giustizia, non ammettendo altra disuguaglianza che quella che è effetto dello sforzo morale volontario, ponendo la sua meta al di là di ogni disuguaglianza naturale, non riconoscendo se non quella del valore spirituale, nel quale il dono naturale è alleato e subordinato alla virtù, è un ideale superiore, come pensava il Renouvier, così alto che il mondo non lo ha mai veduto, e forse non vedrà mai perfettamente attuato. La giustizia si riferisce all' uomo come ragione, la carità all' uomo come sensibilità; e poichè in una società retta per ipotesi da un sistema di giustizia assoluta nessun conato di bene rimarrebbe senza effetto, e senza la sanzione corrispondente, si otterrebbe in esso l'espansione massima di tutte le energie buone. Malebranche ha scritto, e Rénan ha ripetuto, che « Dieu n'agit jamais par des volontés particulières ». Lo spirito, nell'ordine morale, opera, (o deve operare), appunto così. Quindi la giustizia come virtù e come norma, è la massima elevazione dello spirito pratico alla legge morale, di cui ora dobbiamo cercare quale sia, e a quale fine ultimo, a quale natura di Bene, indirizzi l'umana volontà. Del resto giova notare che lo stesso ideale cristiano della carità è una forma di giustizia superiore, perchè deriva dal sentimento dell'eguaglianza e della fratellanza degli uomini in Dio.

Digitized by Google

SEZIONE III.

La legge morale.

CAPO XIII.

I SISTEMI MORALI.

§ 1. La legge morale è il principio supremo dell'Etica, quello secondo il quale i sistemi morali si distinguono e si classificano. Per giungere a quella formà della legge che accogliamo, la via finora percorsa è determinante. Essa ci ha mostrato che la moralità è la razionalità imperativa dell'azione nella vita comune. Questo carattere risultò provato dalla discussione del fondamento psicologico dei giudizii valutativi morali, come dalla genesi e dall'analisi della coscienza morale. E similmente dal concetto della libertà e della solidarietà morale, come da quello della giustizia, che è la loro unità. Quindi la legge morale non può essere per noi, che una legge di ragione, una forma che la ragione dà all'esperienza morale; e che, appunto perchè è forma dell'esperienza morale, non può derivare da essa.

Ma la nostra dimostrazione del carattere razionale della legge sarebbe imperfetta se non fosse preceduta dalla dimostrazione negativa, cioè dalla critica delle teorie diverse da quella che accettiamo. Qui la critica è parte della dimostrazione, perchè le idee morali, come norme di fatti interni mutabili, non si fissano e non si precisano, non diventano scientificamente sistematiche, se non mediante la selezione dalle idee diverse ed opposte. Ogni problema morale può rivestire la forma antitetica, a cominciare dal primo, se la legge dell'azione morale sia il piacere o il dovere. Quindi occorre prima di tutto risolvere quell'antitesi, che investendo il principio supremo deve considerarsi come fondamentale.

Digitized by Google

Non è facile riportare il numero non esiguo di sistemi di Morale che presenta la storia della filosofia ad una classificazione ben delimitata. I punti di vista dai quali la moralità è stata considerata sono molteplici, e ciascuno di essi è un fondamento di divisione nuovo, secondo il quale i sistemi morali sono diversamente classificati. Anche la classificazione più generale, dei sistemi *eteronomi*, che pongono il principio supremo della moralità fuori della ragione umana e dell'umana volontà; ed *autonomi*, che lo pongono in esse, o in generale nelle potenze proprie dello spirito umano, non esclude che i sistemi morali, così classificati, ricompariscano diversamente distribuiti in altre classificazioni. Perchè nessun sistema di morale può essere tanto eteronomo da non attribuire insieme ad una od altra attività dello spirito l'apprensione o l'interpretazione, o l'essere veicolo della fonte trascendente della moralità.

Ciò premesso, i sistemi morali si possono classificare in *autoritarii* o *eteronomi*, ed in *naturali* o *autonomi*; e questi ultimi si possono distinguere secondo i diversi punti di vista, in *sentimentalisti* o *intellettualisti*, in *empiristi* o *aprioristi*, in *soggettivisti* o *oggettivisti*, in *individualisti* o *universalisti*. Il primo e il secondo punto di vista riguardano il bene in rapporto allo spirito che lo apprende: i due ultimi riguardano il bene in sè stesso.

§ II. La morale autoritaria fonda l'imperativo morale sulla volontà di Dio e della Chiesa che lo rappresenta, o su quella dello Stato. Già Socrate aveva detto buoni quelli che si regolano secondo le leggi scritte dello Stato, o le non scritte degli dei. L'etica teologica è trascorsa fino ad affermare, che il bene è bene perchè Dio lo vuole, e che, se altrimenti avesse voluto, altro sarebbe stato il bene. Altri attribuiscono all'uomo, accanto alla rivelazione e alla grazia, una certa facoltà naturale del bene, ma la considerano come subordinata a quelle. Hobbes invece sottopose la volontà umana allo Stato, a cui attribuì la direzione suprema delle azioni umane. La legge morale naturale e la divina diventano universalmente imperative mediante le leggi delle Stato. Nella filosofia moderna la morale autoritaria non ha così largo

Digitized by Google

posto come prima, cioè nel M. Evo e nell'età antica, e in generale agl'inizii delle civiltà; e la forma politica di essa è limitata a qualche scuola di filosofi del diritto. Noi sentiamo che la moralità richiede l'unità della volontà e della legge; consideriamo come morale soltanto la volontà della legge per la legge, e non per un'autorità divina od umana che sia. Perciò la maggior parte dei sistemi morali moderni sono per la morale autonoma.

§ III. I sistemi di morale autonoma che considerano il bene in rapporto allo spirito, sono intellettualistici o sentimentali, secondo che considerano i motivi etici delle azioni come dati dell'intelletto o del sentimento. L'etica antica, la socratica, la platonica, l'aristotelica, e così l'epicurea e la stoica sono intellettualistiche, Per Socrate la virtù s'insegna, e per Platone ed Aristotele la suprema virtù è la sapienza; similmente la perfezione morale è riposta nella tregua delle passioni nell'*apatia* stoica e nell'*atarassia* epicurea. Il punto di vista intellettualistico è quello della morale scolastica, ma subordinato all'autoritaria teologica; ed è un'intellettualista autoritario, (con subordinazione alle leggi dello Stato), l'Hobbes. Furono intellettualisti il Cudwort e il Clarke; e così Cartesio e Spinoza, specie perchè considerarono le passioni come perturbatrici della conoscenza. Leibniz, Kant, Fichte ed Hegel furono razionalisti; ed anche gli utilitaristi, come Bentham e Stuart Mill, si possono considerare come tali, perchè il giudizio di utilità, sia assoluto che relativo, è dato dalla ragione.

La morale del sentimento si può far risalire al Cristianesimo, che pone la carità come virtù suprema. Nell'etica filosofica essa si annunzia apertamente con la scuola inglese da Shaftesbury ad Hume e a Smith. Più recentemente, lo Schopenhauer, il Feuerbach ed anche il Comte possono essere considerati come sentimentalisti; e, come abbiamo visto nel trattare dei giudizii morali, gran parte dell'etica contemporanea è a base psicologica e sentimentale. Non mancano, anzi sono numerosi gl'indirizzi medii, che cercano di far le parti giuste tra il sentimento e la ragione. Così Spinoza crede che l'affetto non possa essere dominato se non che dall'affetto, e vede nell'*amor Dei intellectualis* lo stimolo alla conoscenza *sub specie aeterni*. Elementi intelletualistici sono più o meno inclusi anche nei sistemi che più concedono al sentimento; ed Herbart ha detto che le sue *idee-modelli* hanno un aspetto intellettuale ed uno emotivo; così nell'idea della *perfezione* prevale l'aspetto razionale, e in quella della *benevolenza* l'emotivo.

Digitized by Google

Le teorie di conciliazione si sono prevalse del principio, che il *volere* e il *voler volentieri* sono la stessa cosa.

Perciò non pare che si possano mantenere come punti di vista esclusivi l'etica intellettualistica e l'emotiva. Kant, che dà forse l'esempio più spiccato di una morale che esclude il sentimento, non trova in questo seguaci; e la stessa coscienza comune si ribella a concepire come amorali gli atti nei quali spira il soffio di un sentimento morale. Noi crediamo che la funzione teleologica che il sentimento esercita nella vita, gli spetti anche nella moralità, una funzione cioè di mezzo; la quale è confermata da quella che ha nella vita psichica in generale, dove ogni sentimento prende nome da una rappresentazione, ed eccita l'attività pratica. Nella deliberazione il momento intellettuale è predominante, ma questo non esclude l'intervento del sentimento accanto alla volontà razionale, che anzi è segno di una maggiore conformità della volontà col bene. Come viceversa l' ufficio secondario del sentimento rispetto alla ragione nella moralità è chiaramente provato dal fatto che l'operar volontario, (come del resto, anche, sebbene in minor grado, l' Arte), è connesso con sentimenti che non hanno l'intensità dei sentimenti sensitivi, ma per essere relativi alle rappresentazioni più generali, sono poco intensi per sè, ed aspettano solo dall' esercizio virtuoso della volontà di acquistare una intensità capace di dominare anche i sentimenti sensitivi. Quindi se il puro intellettualismo in morale disconosce i legami naturali delle attività psichiche, il puro sentimentalismo non solo cade nello stesso errore, ma, non ammettendo se non che il solo giuoco intensivo dei sentimenti, si colloca fuori del campo, nel quale una teoria della moralità è possibile.

§ IV. Come nella gnoseologia i filosofi si distinguono in aprioristi ed empiristi, così accade anche nell' Etica. Gli aprioristi credono che l'universalità e il carattere obbligatorio dei precetti morali non si possono assicurare se non si riconoscono questi come verità o idee innate della ragione, o come funzioni sintetiche a priori della ragione che riportano il dato dell'esperienza morale alle categorie morali. In questo riferimento consiste l'ufficio della coscienza morale, come determinatrice della deliberazione prima, come giudice dopo. Tra i filosofi i quali ammettono che i precetti morali sono un possesso originario della mente sono Cartesio, Spinoza e Leibniz. Altri aprioristi sono intuizionisti. Essi attribuiscono ai principii morali il carattere degli assiomi matematici. Come questi, essi sono evidenti per sè stessi, non

Digitized by Google

sono dimostrabili, nè possono essere comunicati e insegnati per dimostrazione, ma vengono alla luce della coscienza nella vita sociale. Il Cudwort, il Butler e la scuola scozzese furono rappresentanti di questo indirizzo. Invece, del razionalismo funzionale fu creatore il Kant, e seguaci il Fichte, lo Schleiermacher, e in parte lo Schopenhauer.

L'empirismo in morale fu sostenuto dal Locke, il quale mostrò che l'apriorismo, innatistico o intuizionista, è contraddetto dalla varietà dei giudizii morali tra gli uomini. Egli negò che i principii morali abbiano evidenza immediata, e mostrò che essi derivano dalle reazioni emotive contro le azioni dannose, cioè dalle sanzioni sociali, o dalle prescrizioni della Religione e dello Stato. Elvezio ed Holbach spinsero l'empirismo morale, fino all'edonismo. La morale empirica ha preso negli ultimi tempi la forma evolutiva, specialmente col Darwin e con lo Spencer.

Ma se dal punto di vista scientifico non è dubbia la superiorità delle teorie empirico-genetiche della moralità sul razionalismo innatista o intuizionista, disadatto a rendere conto della varietà dei giudizii morali e del progresso morale, è certo però che la ricerca della genesi della morale non ha un valore essenziale per l'Etica, come scienza normativa. Come la logica non guadagna nulla pel suo ufficio normativo dalla ricerca psicologica sull'origine delle forme logiche, così accade dell'Etica. L'ideale morale non è tale per la genesi, ma pel giudizio morale; l'evoluzione può essere una teoria, non una norma, può dare delle spiegazioni, non già dei precetti. Quindi l'opposizione vera è tra il razionalismo e l'empirismo in generale.

Le ragioni dell'opposizione si possono ridurre a due principali, il carattere di necessità imperativa (dovere), che i principii morali rivestono; il carattere di universalità che deve avere il principio supremo della filosofia morale.

Per la scuola empirica la necessità morale si riduce alla coerenza logica della conseguenza col suo principio. P. es., posto che empiricamente il piacere, o l'utile, o la felicità siano il fine dell'azione; il precetto morale, (meglio il consiglio), dice che deve essere voluto tutto quello che porta al conseguimento di quei fini. Chi vuole il fine deve volere anche i mezzi. Ma la volontà del fine non essendo imperativa in maniera assoluta, il precetto morale sarà un suggerimento della prudenza, non un comando incondizionato.

Invece per la scuola razionalista il precetto morale non ha

Digitized by Google

necessità fisica come quella delle leggi causali che non ammettono contraddizione. Potendo essere disobbedito, la necessità sua è di altra natura, è quelle del dover essere, benchè non sia, o sia per essere diversamente da quello che deve. Il principio morale, agendo nello spirito tra le condizioni indefinitamente varie di luoghi, di tempi, di sentimenti, di tendenze, riduce continuamente la volontà sotto l'impero della ragione, perchè non è altro esso stesso, che la perfetta razionalità della condotta. Un principio di tal fatta non può essere trovato empiricamente, ma deve risultare dall'analisi della ragion pratica. Non basta, come vuole il Mill, mostrare che qualche cosa è desiderabile, perchè è di fatto desiderata; perchè dal fatto si può conchiudere alla possibilità, non alla necessità; dall'essere desiderata qualche cosa non deriva che *debba* essere desiderata.

L'esperienza non riesce a dare fondamento alla necessità morale; riesce a dare il carattere di universalità al principio morale? Non pare, perchè ogni conclusione di una ricerca induttiva non può avere altra universalità se non quella che è propria della sua base sperimentale; e ammette sempre la possibilità di ulteriori generalizzazioni. Ed anche quando la generalizzazione è massima, p. es., allorchè si prova che tutti gli uomini desiderano la felicità, non è esclusa la possibilità del contrario; ogni generalizzazione empirica, specie nel campo morale, non è assoluta. Lo Spencer ha cercato di ovviare a questo difetto logico delle generalizzazioni empiriche, facendo della generalizzazione nell'ordine morale un caso particolare della generalizzazione massima della filosofia. Così essa avrebbe una doppia prova, la induttiva sua propria, e la deduttiva dal principio filosofico ultimo; cioè dal principio dell'evoluzione, che abbraccia quello della vita, di cui è parte l'evoluzione della condotta. Ma la morale non si deve far dipendere dalla metafisica, o dalla filosofia prima, e seguirne le incertezze. Essa esiste nella coscienza indipendentemente da ogni conoscenza di tal fatta, e deve trovare la sua certezza in sè stessa, nell'analisi della ragion pratica della quale è il prodotto, e dalla quale derivano i caratteri della necessità e dell'universalità, che le sono proprii.

La morale non può essere una scienza empirica nello stesso senso delle scienze naturali, nelle quali la ragione è rivolta all'oggetto, ed è in un certo modo passiva, e sta ad osservare i fatti, e le loro proprietà e leggi. I fatti morali sono bensì prodotto di cause varie, altre esterne allo spirito, altre interne, ma

Digitized by Google

dopo tutto e sopratutto della ragione, la quale non ha rispetto ad essi la semplice funzione di comprenderli, e di ricercarne le cause, ma sibbene un' attività creatrice, perchè solo dove ci è ragione ci è moralità. Le idee morali tengono il mezzo tra le cognizioni scientifiche, che sono il risultato dell'esperienza e della dimostrazione, e le intuizioni artistiche e religiose, che sono il prodotto del genio e della ispirazione individuale o popolare. Sentite da prima più che apprese, e involte nel velo del mito religioso, che depongono a poco a poco; inseparabili nella loro vita storica dal fatto delle relazioni sociali, soggette a trasformazioni progressive come quel fatto, esse costituiscono una materia indefinitamente varia e in via di sviluppo, la quale è oggetto di una scienza sperimentale, che è la scienza del costume. Ma insieme tutta quella materia che è il costume non riveste carattere di fatto morale, se non perchè riceve in sè l' impronta di una costante unità di funzioni che lo spirito umano ha in sè, e che sono nel processo storico dell'opera sua quello che sono nel processo teoretico del pensiero le funzioni della ragion pura. Sebbene varii talvolta il contenuto del precetto morale, la *forma* è però sempre la stessa, quella della razionalità (universalità) del precetto, e della necessità morale, (dovere). Questa forma costante, che si può sperimentare solo pensandola e riproducendola riflessivamente in noi stessi, è il lato speculativo o a-priori della morale, quello per cui essa è più che una scienza del costume, una scienza dell'organismo dello spirito pratico, della sua attività formatrice e trasformatrice del costume, e della *giustificazione* non della semplice *spiegazione causale* di esso. Perciò alla parte sperimentale e induttiva, che è un precedente e un presupposto, l'Etica aggiunge la parte speculativa formale, che consiste specialmente nel delimitarne il campo, separandola dalle altre forme della condotta, (diritto, religione, ecc.); nel fissare il carattere proprio dei giudizii morali e il loro fondamento razionale; nell' analisi della coscienza morale, della sua genesi individuale e sociale, della sua unità, della sua autorità ed autonomia; e delle sue idee fondamentali, dovere, diritto, volontà morale, carattere morale, virtù, progresso morale. Nello studio dei fattori essenziali dell'ordine morale, libertà, solidarietà, giustizia; e nella determinazione della legge e dell'idea morale suprema.

Di questo carattere della filosofia morale ebbe coscienza il Kant, allorchè nella chiusa della Critica della Ragion pratica paragonò i metodi delle scienze naturali con quelli delle scienze morali

Digitized by Google

« Tardi cominciò, egli scrive, nello studio delle cose esterne il vero metodo..... la caduta di una pietra, il moto di una frombola, sciolti nei loro elementi e nelle loro forze, e trattati matematicamente, posero i principii di una vera e sicura scienza della natura. Noi dobbiamo seguire nelle scienze morali l'esempio datoci dalle altre, con la speranza di averne gli stessi felici risultati. Non potendo applicare alle quistioni morali la matematica, seguiamo un procedimento analogo a quello della Chimica, e sceveriamo accuratamente nei principii pratici ciò che è razionale da ciò che è empirico ».

§ V. Gl' indirizzi della filosofia morale si distinguono anche secondo che sono individualistici o universalistici; ed è facile intendere che questo modo di dividere i sistemi morali li ricomprende tutti, come è facile intendere che i sistemi morali rappresentano sotto questo punto di vista una serie, che va dall'estremo dell'individualismo all'estremo dell'universalismo con tutte le gradazioni medie, nelle quali le due forme della moralità sono più o meno contemperate e fuse. È individualistica ogni dottrina che considera l'individuo come fine a sè stesso e che attribuisce ad esso il valore morale maggiore e superiore, o pone un principio la cui realtà riporta sempre alla vita individuale, come il piacere o la felicità. È universalistica ogni dottrina morale che pone, più o meno, la comunità morale come fine superiore, e le subordina proporzionatamente l'individuo, ovvero pone un principio universale e solo universalmente realizzabile, p. es. l'utilità generale, o l'operare secondo una norma universale. L'Etica greca fu individualistica in quanto fu un'arte della vita, e pose come tipo l'ideale del savio, e si aggirò tutta nel risolvere il problema, quale fosse il sommo bene, se l'eudemonia o l'onestà, e in quale proporzione entrassero a costituire l'eudemonia i beni materiali o gli esterni, e quelli interni dell'animo, che il savio ha in suo potere. Ma fu universalistica pel posto preponderante che le scuole platonica ed aristotelica dettero alle virtù sociali, pel carattere di supremo disinteresse che attribuirono all'onestà, per l'umanitarismo che anima la scuola stoica, specialmente negli Stoici latini dell'impero, e nella morale religiosa dei neopitagorici e dei neoplatonici. Il Cristianesimo è universalistico, perchè dà alla morale un fondamento trascendente nella volontà divina, che è universale; perchè collega l'umanità, senza differenza di nazioni e di razze, nell'unità divina, che l'ha creata a sua imagine; perchè inculca la fratellanza e pone come suprema virtù la carità. Pure

Digitized by Google

un elemento individualistico è riconoscibile in esso nel valore infinito attribuito all'umana personalità, e nei doveri che inculca verso sè stesso e verso gli altri individui, *uti singuli*.

Nell'età moderna è individualistica la morale della potenza, che s'inizia con lo Spinoza, ma in questo stesso filosofo finisce universalistica nell' *amor Dei intellectualis*, nel *concipere sub specie aeterni*, e nel precetto di vivere nel tutto, e conformemente alle leggi inevitabili della natura, secondo le quali ogni cosa particolare ha esistenza transitoria e illusoria. Similmente la morale di Hobbes è individualistica pel suo fondamento egoistico, ma accoglie elementi universalistici per la necessità, che ammette, di un potere superiore all' individuo, e che contenga e limiti la lotta degl' individui tra loro. Bentham col suo principio del maggior bene del maggior numero, e la scuola inglese del sentimento, con la simpatia come principio o impulso morale supremo, sono universalistici. Il secolo XIX presenta come due correnti di dottrine morali parallele, l' individualistica e l' universalistica, che hanno numerose interferenze e compromessi scambievoli tra loro. Già fin dalla fine del secolo XVIII, la liberazione dell' individuo dalle vecchie forme dell' autorità tradizionale, la Chiesa e lo Stato dispotico, aveva generato un' affermazione dell' individualismo, specialmente nella sfera del diritto, che si estese presto anche alla morale. La morale individualistica del secolo XIX deriva dalle filosofie irrazionaliste, cioè dall' antropologismo del Feuerbach e dal pessimismo dello Schopenhauer. È vero che la *volontà di vita* dello Schopenhauer è universale, e che la sua filosofia è un monismo della volontà. Ma il principio dell' individuazione, per quanto illusorio, (il velo di Maya), porta all' individuazione della volontà di vivere. D' altra parte il pessimismo schopenhaueriano pone a fondamento della morale la *pietà*, cioè la forma di sentimento altruistico meno penetrata di ragione, la più istintiva, e la più contaminata di egoismo. Anche l' evoluzione spenceriana è a base monistica, ma la sua dottrina morale è nondimeno, pel principio della progressiva differenziazione, individualistica. L' individuo non è veramente per lui fine a sè stesso, ma il prodotto passivo della legge della sopravvivenza dei più adatti, di cui la legge di giustizia è anche un corollario, e ne trae l'ispirazione. Questi principii portano nell' ordine etico-giuridico all'individualismo più radicale. Dalla fase della cooperazione coatta o militare, si passa a quella della cooperazione libera, o indu-

Digitized by Google

striale, nella quale l'individuo è abbandonato a sè stesso, e subisce le conseguenze delle sue azioni.

Ma le forme più schiette dell'individualismo, ed anche le più estreme, sono, nel secolo decimonono, quella della *volontà di vita* e della maggiore espansione della vita, che il Guyau, attinse nei remoti suoi fondamenti dallo Spinoza, quella della *volontà della potenza* e del *superuomo* del Nietzsche, quella anarchica dello Stirner. Anche la morale di classe dell'Engels ha fondamento individualistico, sebbene riesca ad una forma di universalismo dispotico della società, peggiore di quella dell'assolutismo.

L'individualismo dello Stirner, riconoscendo l'individuo come il solo reale, ne deduce l'egoismo anarchico. La libertà non può avere altro contenuto che il possesso e il godimento di sè medesimo; la società, (che non è altra cosa che la lega degli egoisti, lo sfruttamento), non ha diritto contro la ribellione individuale; il dover essere non può negar l'essere. In diretta opposizione con l'anarchismo dello Stirner, sono l'anarchismo dell'amore e l'anarchismo comunistico, specialità russe, delle quali la prima è rappresentata dal Tolstoi, e la seconda dal Bakunin e dal Kropotkin. Per il primo l'individualismo consiste nella reiezione di ogni costrizione esercitata dallo Stato sull'individuo, di ogni forma di violenza, fino a inculcare la teoria della non resistenza al male, e nell'ideale di una società anarchica governata dall'amore. L'anarchismo comunistico pone come fondamento il diritto dell'individuo al benessere, ma lo considera come organizzatore della vita sociale nella forma del contrattualismo del Proudhon.

L'individualismo aristocratico del Nietzsche è a base biologica; afferma il diritto del più forte, anzi del migliore, ed è aristocrazia nell'individuo, e imperialismo nella razza. Il Nietzsche rigetta la scala tradizionale dei valori, quella dell'etica universalistica. La volontà della potenza è istinto di grandezza, che tende all'intensificazione, ed anche all'abbellimento della vita. La volontà della potenza associata al genio estetico è la nuova categoria morale sostituita alle antiche. La genesi dell'uomo superiore passa per due stadii simboleggiati da Dionyso e da Apollo; il primo è l'esuberanza orgiastica della potenza, il secondo è la misura che conduce all'equilibrio, e ne impedisce la distruzione. Ma l'uomo dionisiaco o apollineo è un'eccezione, pel popolo vale la morale dell'eguaglianza e del dovere. La morale del superuomo, se ammette una certa solidarietà tra eguali, rigetta

Digitized by Google

ogni solidarietà col popolo, essa esige una forte costituzione aristocratica dello Stato, e la relazione di soggezione e di asservimento della folla. Il democraticismo livellatore non può portare che alla barbarie, è necessario che i molti restino in uno stato di umanità inferiore, sia perchè la natura non ha forze sufficienti per la promozione di tutti, sia perchè se i molti ne uscissero, non ne deriverebbe altra conseguenza che quella dell'accrescimento del dolore nel mondo.

Non è il caso di diffondersi ulteriormente nell'indicare tutte le diverse forme dell'individualismo, specialmente nel secolo passato; sarà bene invece indicare quel che ci è di vero, e quel che ci è di falso in queste dottrine.

Tutte queste teorie hanno il merito di porre in rilievo il valore dell'individuo nell'ordine morale, e il concetto, che, come esso è in fondo il principio di attività e di energia, il principio creativo negli ordini tutti della vita spirituale, così è pure nella moralità. L'individualismo è unilaterale, ma accentua intanto l'elemento dinamico dell'ordine morale che è la libertà, e si afferma come negazione di tutte le limitazioni che la comprimono; quelle della Chiesa e dello Stato, delle istituzioni, delle tradizioni e del costume. Anche nelle forme immoralistiche dell'individualismo vi è la rivendicazione contro l'oppressione, che la morale comune esercita sopra gli spiriti superiori, e contro una forma di giustizia rigorosamente egualitaria, che non tien conto delle differenze dei valori individuali. Contro l'esagerazione del principio della solidarietà, che tende con la beneficenza a indennizzare gl'ignavi della loro ignavia, e non tien conto sufficientemente della differenza dei valori, che ciascuno rappresenta nella società. Certo in questo suo compito negativo l'individualismo esorbita, perchè nega ogni limite, tanto esterno, portato dalle istituzioni e dal costume, quanto interno. Per tal modo esso riporta di nuovo la vita morale al livello della materiale, cioè di quella nella quale le particolari esistenze lottano per sopraffarsi. Per quel carattere di grandezza individuale e di energia interiore, che le dottrine individualistiche racchiudono, esse possono talvolta avere un'efficacia redentrice, sollevando le energie superiori contro le inferiori dello spirito. Possono inoltre avviare a quelle forme di solidarietà più comprensiva, che le nuove idee intorno ai diritti riconosciuti ma non attribuiti a tutti, o rivendicanti diritti nuovi, vanno propagando. Così il femminismo, l'anticlericalismo religioso, l'antimilitarismo, il socialismo interna-

Digitized by Google

zionale e lo stesso anarchismo, (che non sia delinquenza), rappresentano, in quello che hanno o possono avere di vero, delle forme di socializzazione più estese delle forme esistenti, a cui la liberazione individuale dalle vecchie forme sociali esistenti è avviamento.

Ma appunto perchè l'individuo è l'energia più preziosa dell'ordine morale, esso non può essere convertito in fine ultimo, perchè moralità è organizzazione, è vita comune ed associazione degli spiriti individuali, i quali trovano appunto nella vita comune e nella solidarietà che ne è fondamento, le condizioni necessarie del loro perfezionamento. La libertà non è generatrice di ordine se non opera in vista di un fine universale ; e la moralità non è natura che si espande senza criterio e senza legge, nè ragione che ripudia la natura, ma natura elevata a ragione, secondo l'essenza propria dello spirito umano. Quindi l'individualismo, come non riesce a dare unità alla personalità, ma la abbandona al godimento disordinato di sè stessa e delle sue energie, così non è principio di organizzazione della vita comune. E poichè senza di questa è vano pensare che l'individuo possa raggiungere quella migliore e maggiore espansione del suo essere, che l'individualismo ha in mira, così si vede che infine l'individualismo riesce alla negazione di sè medesimo. Anche dal punto di vista eudemonistico la felicità di ciascuno non è indipendente da quella dei socii, e la felicità di uno nell'infelicità generale è impossibile. L'esplicazione della potenza suppone non la vita solitaria, ma una vita sociale, nella quale la potenza si esplichi. E tutte le forme superiori dell'attività dello spirito sono, come abbiamo già dimostrato innanzi, solidali.

Quindi si vede come l'individualismo non possa riuscire ad una teoria dei valori morali, perchè o manca di ogni principio di valutazione come nell'individualismo anarchico, ovvero, come nell'individualismo aristocratico del Nietzsche, propone un ideale eroico che disgrega, che pone il superuomo a distanza dagli altri uomini, in guisa che non può essere da essi valutato, ma deve in certo modo valutarsi da sè e isolarsi nella propria eccellenza e perfezione. L'uomo come individuo svolto e perfetto è bensì un elemento sociale, ma più ancora un prodotto sociale, e perciò soltanto quello che è universale gli può apparire come valore. È valore morale quello nel quale si unificano le intelligenze e le volontà, e perciò nessun valore morale può essere antisociale. Il vizio radicale dell'individualismo, (e s'intende non proprio in

Digitized by Google

egual grado e modo di tutte le sue forme), è la sua impotenza come principio organizzatore della vita morale comune; perchè neppure l'individualismo eroico, se è superumano, può aspirare ad essere compreso, valutato, e perciò riverito e obbedito da tutti.

CAPO XIV.

I SISTEMI MORALI.

(continuazione)

§ I. I sistemi di morale si distinguono anche in *soggettivi* e *oggettivi*. Si dicono soggettivi quelli che pongono, come fine dell'azione, la produzione o in noi stessi o in altri di uno stato del sentimento, e dichiarano le azioni buone o cattive secondo che producono piacere o dolore. Se il piacere e il dolore sono posti come fini, (positivo e negativo), nella loro immediata natura psicologica, o per la loro intensità o per la loro durata, la morale è edonistica; se invece sono distinti e ordinati, secondo la loro qualità, in un certo sistema variamente concepito e caratterizzato, nel quale si ripone l'ideale dell'umana felicità, si dicono eudemonistici.

L'edonismo è una forma rara della moralità, perchè contraddice alla natura così complessa dello spirito umano, nel quale gli elementi ideali soverchiano i sensitivi. Lo sostennero i Cirenaici nell'antichità; i materialisti, p. es. Elvezio, nell'età moderna. Ma è facile mostrare, che il piacere non può essere fine. Per la natura è un mezzo, e così il dolore. Che sia mezzo per la natura è evidente da questa semplice considerazione, che i piaceri del gusto e i genesici ci sono per la nutrizione e per la generazione, e non viceversa; che i più intensi piaceri sensitivi sono quelli connessi con le necessità più imperiose della vita, e con l'esercizio della sensibilità; che il piacere e il dolore sono regolatori di questo esercizio, come è provato dal fatto, che mentre il piacere è uno stimolo d'azione a distanza, il dolore è uno stimolo di repulsione presente; e

Digitized by Google

che mentre il primo si accompagna all' esercizio normale delle attività, il secondo ne segue come sanzione proibitiva gli eccessi. Negli stessi limiti della sensibilità il piacere si attenua a misura che questa prende carattere più oggettivo. I piaceri dei sensi superiori sono meno intensi, ed assumono carattere relativamente più ideale.

Se nell'ordine naturale il piacere è mezzo, non si vede come potrebbe essere fine nell'ordine morale. In questo, il fine si trasferisce dalla vita naturale alla spirituale, dall' individuale alla collettiva, e il piacere vi compie una funzione analoga. Difatti le più profonde eccitazioni e soddisfazioni del sentimento morale si producono allorchè l'individuo è fatto organo di un fine superiore ad esso, e che pure si compie in esso e per esso. Tale è il carattere del piacere che si accompagna alla virtù; è il sentimento della presenza in noi di un fine superiore all'egoismo. È una specie di sentimento che investe tutto l' essere, non superficiale, ma profondo, che è indice della connessione dell' azione con tutto l' uomo, col suo carattere morale. È quella stessa forma del sentimento che riscontriamo anche nell'arte, e che non è fine in questa più di quello che sia nella moralità. Da questa connessione del sentimento con la virtù si vede che un'Etica che lo escludesse sarebbe contro la natura, come quella che lo elevasse a dignità di fine sarebbe contro lo spirito. Ogni principio o fine morale deve essere organizzatore della vita individuale come della collettiva; il piacere, per la sua natura individuale e momentanea, è invece principio di isolamento; se è posto come fine, è la negazione di ogni norma e di ogni legge, è il *libito* elevato a *licito*.

L' eudemonismo toglie al piacere il suo carattere sensibile individualistico e momentaneo, lo ordina, lo gradua, secondo che porta la complessità dell' umana natura, lo sistematizza, e così sistemato lo trasforma nel concetto di una vita ideale conforme alla natura umana, che è la felicità. Pressochè tutta l' Etica greca fu eudemonistica, e la forma più armonica e più perfetta fu l' aristotelica, che

Digitized by Google

congiunse i tre elementi caratteristici della felicità, il buono, il bello e il piacevole.

Se non che la felicità neppure essa può essere elevata al grado di fine morale supremo; essa non è che l'astratto del piacere, il piacere considerato in rapporto a tutta la vita, quella quantità positiva che risulta per la vita dalla somma algebrica dei beni e dei mali. E perchè l'ideale della felicità è un ideale della fantasia, vario secondo gli individui, sorge la necessità, (se pure una filosofia morale è possibile), di determinarlo oggettivamente come unico per tutti. Ma non pare che si sia giunti mai tra i moralisti ad un accordo circa l'ideale della felicità; anche i filosofi hanno dato di essa una rappresentazione variabile, confermando così la massima, che ciascuno non può essere felice che a suo modo. Inoltre molte scuole di moralisti hanno creduto di poter provare, che la felicità non si consegue che in una forma più o meno negativa, limitatrice dei bisogni e delle soddisfazioni. Ne è esempio tanto il savio ideale degli epicurei, quanto quello degli stoici; e il Cinismo rappresenta l'estremo di questa direzione, ed è un assottigliamento dell'ideale della felicità, che confina con l'aperta negazione del pessimismo. Ma sia pure che della felicità si possa avere un ideale positivo, si presenta sempre il problema di sapere in qual modo esso può essere determinato in maniera universale. I criterii possono essere due, il quantitativo e il qualitativo. Il primo mette a calcolo l'intensità, la durata, la minor somma di compensazioni negative; ma tutti questi criterii di precedenza non valgono a distinguere i sentimenti morali dagli estetici, e quindi non possono essere presi come caratteri differenziali dei primi. Inoltre il calcolo eudemonologico non è possibile di fare una volta per tutte per l'individuo e per tutta la vita. Il sentimento stesso lo fa per ciascuno, e volta per volta, e lo fa non astrattamente ma concretamente, nè è possibile di provare ad un dato soggetto che il suo calcolo è sbagliato, se egli trova la propria felicità appunto nelle indicazioni del sentimento vissuto. Che

Digitized by Google

se invece si adotta il criterio qualitativo, allora non è propriamente il sentimento nella forma duratura e permanente della felicità che è il fine morale, ma quella qualità che tale lo rende. Il criterio emotivo è abbandonato. La psicologia è ancora impigliata nella quistione, tuttora insoluta, se ci siano gradi soltanto, o anche specie qualitative di piaceri. Perchè le qualità dei sentimenti sono interamente determinate dalle qualità delle rappresentazioni e prendono nome da esse. Anche la distinzione più generica dei sentimenti morali in sentimenti di approvazione o di riprovazione risentono della qualità affermativa o negativa dell'assenso, e suppongono le idee relative.

Bisogna anche notare che il criterio della felicità è affatto individuale; non si imagina una maggiore o minore felicità della comunità o dell'umanità, perchè queste non sono che espressioni di una somma astratta ed ipotetica delle felicità individuali. L'eudemonismo è dunque una morale essenzialmente individualistica; e si deve ammettere che ciascuno non può essere felice se non che nel modo che il suo sentimento gli detta. Ed anche nella sfera della vita individuale bisogna riconoscere, che non tutte le azioni morali tendono a produrre in noi o in altri uno stato del sentimento, che sia elemento di felicità come tale. Così l'educatore non ha in mira la felicità, ma la capacità dell'educando, e così chi inculca una vita di lavoro, chi riconosce i proprii torti, chi compie un sacrifizio, piccolo o grande che sia, del quale non aspetti compenso. E se si dice che ogni azione morale produce una soddisfazione, si badi che questo è un effetto collaterale, non un fine. Sopra tutte le difficoltà sta contro l'eudemonismo questa, che esso non spiega il carattere imperativo che la legge morale ha nella coscienza. L'etica eudemonistica può essere una trasformazione artificiosa della vita morale, non una spiegazione oggettiva. E quando ricorre all'interpretazione psicologica dell'idea del dovere, dà, come abbiamo più volte mostrato nel corso dei nostri stu-

Digitized by Google

dii, una spiegazione che non si confà col fatto che dovrebbe spiegare, e riesce a mostrarlo illusorio.

Una forma dell'eudemonismo è quello trascendente delle religioni. Ma è chiaro che esso non potrebbe essere un fondamento scientifico, ma soltanto di fede. Ed anche come fondamento creduto, o è un principio determinante o no. Se è determinante la morale non è più religiosa, e se non è determinante è inutile. Taluni credono che possa valere come principio determinante secondario, ma in tal caso entrerebbe in opposizione col principio morale primario, cioè la moralità dell' azione sarebbe in ragione inversa del principio secondario, e questo dovrebbe essere respinto. Inoltre bisogna riflettere, che l' eudemonismo trascendente è tanto più efficace quanto più ha carattere sensuale, e che ha maggiore efficacia come pena che come premio, ed ha l' efficacia massima dal concetto assurdo dell' eternità della pena.

§ II. In diretta opposizione col soggettivismo, l' oggettivismo morale reputa insicura pei giudizii morali la base del sentimento, e cerca perciò delle misure, dei fini oggettivi della morale. La forma più vicina al soggettivismo è l' utilitarismo, che è la sostanza dell' etica oggettiva inglese. Il suo concetto fondamentale è l' identità del bene con l' utile; e poichè l'utile è un concetto relativo, se lo si fa correlativo della felicità e del piacere, l'utilitarismo ricade nei difetti dell'edonismo e dell' eudemonismo, e soggiace alle stesse critiche. Se invece lo si identifica con l' idea del benessere, e in questa si pongono anche altre finalità oltre quelle del piacere e della felicità, o s' identifica con le dottrine morali oggettive, e sta se queste stanno, e non è una dottrina a sè, o è una mescolanza informe di queste e delle loro contrarie. Anzi si può dire che la persistenza dell' etica utilitaria, e la ragione per la quale essa ha sedotto le menti, deriva da questa facile oscillazione della mente tra le dottrine opposte; e da un'altra causa non meno importante, che è l'evidenza del giudizio che collega l' idea di utilità all' idea del bene o del-

Digitized by Google

l'onesto. Tutto che è bene è utile, e non si può pensare un bene che tale non sia. Il principio *fiat iustitia et pereat mundus*, obbiettivamente considerato, è falso, perchè la giustizia conserva, non distrugge; e se quel principio può esprimere l'energia del sentimento che si collega all'idea di giustizia, non esprime e non può esprimere una qualità negativa di quell'idea.

Pure l'error logico del ragionamento utilitario consiste nel trasformare una proprietà generica in una proprietà differenziale. I concetti dell'utile e del bene non coincidono, e ci sono molte utilità alle quali non si potrebbe attribuire carattere morale. Tutta l'economia politica, e spesso la politica propriamente detta, sono calcoli di utilità senza carattere morale. Non ci è equivalenza quantitativa tra la bontà morale e l'utilità delle azioni; un atto d'imprudenza e un errore possono essere più dannosi di un atto immorale, e si possono addurre fatti immorali, i quali evitando danni maggiori tornano in definitiva utili, perchè l'utile morale è così generale, così a lunga e larga efficacia nella durata e nell'estensione, che può non trovare applicazione in un caso particolare. Ci può essere conflitto tra l'utilità e l'umanità, (p. es. per chi salvi la vita al nemico); tra l'utilità e la purità del costume, (il caso della Virginia romana); tra l'utilità e il dovere verso la verità, (insegni la politica). Siccome l'utilitarismo spiega il carattere obbligatorio della morale con le sanzioni, è chiaro che chi è in grado di non temer queste può non ritenersi obbligato. Posto il principio dell'utile, non si può mettere in dubbio che per ciascuno l'utile più urgente ed imperioso è il proprio. Quindi se anche si potesse dimostrare, che in generale l'utilità comune deve essere preferita perchè ricomprende la propria, e perchè ha un carattere di obbligatorietà bensì, ma derivata soltanto dalle sanzioni, e perciò di carattere psicologico e non etico; queste ragioni cadono, la prima dinanzi alla dimostrazione contraria pel caso particolare, la seconda dinanzi alla stessa dimostrazione utilitaria, che le toglie ogni carattere morale. Sic-

Digitized by Google

come la coscienza morale non giudica morale un' azione se non è disinteressata, l' utilitarismo è evidentemente in conflitto con la coscienza morale. Questa difatti apprezza altamente il sacrifizio, e valuta la grandezza dell'atto morale in ragione del sacrifizio che include. Il Bentham riconosce volentieri questo fatto, ma crede che la virtù consista nel sacrifizio di un' utilità minore per ottenerne una maggiore. È ovvia l' obiezione che, nella coscienza comune, la virtù esclude il calcolo, e che la definizione che il Bentham ne dà è precisamente l' opposta di quella che ne dà la coscienza comune. Ora, siccome l' opinione comune è il fatto che si deve spiegare, la definizione o teoria del Bentham è in contraddizione col fatto. E ci è di più: posto l' utile come criterio morale supremo, l' atto virtuoso dovrebbe essere giudicato tanto più eccellente, quanto maggiore fosse il residuo utile, cioè maggiore la differenza tra l' utilità sacrificata e la conseguita, e massimo quando l' utile sacrificato fosse nullo. Ora questo riesce alla negazione della definizione del Bentham, e la pone d' altra parte in contraddizione con la coscienza comune, la quale valuta la moralità in ragione della grandezza del sacrifizio individuale e dell'assenza di ogni calcolo nel compierlo. Il sacrifizio, specie il definitivo, è forse il maggiore ostacolo contro la teoria dell' utilitarismo individuale.

L'utilitarismo sociale non ripugna come l'individuale alla coscienza morale, ma neppur esso è sostenibile. Prima di tutto bisogna fermar bene questo, che per la morale utilitaria l'utile sociale non può essere norma per l'individuo, se non in quanto è mezzo dell'utile proprio; quindi la subordinazione che la morale richiede di questo a quello non potrebbe essere giustificata dalla morale utilitaria. Ma anche se l' utilitarismo prende come fondamento l'utilità sociale, il concetto di utilità non coincide con quello di bene. Molte cose sono necessarie alla società che sono moralmente indifferenti o anche dannose, p. es. la grande industria e gli eserciti permanenti; ma nessuno giudica più morali i popoli che

Digitized by Google

hanno più officine o più cannoni. Viceversa quale è l'utilità sociale del culto dei morti, del rispetto dei vecchi? se un uomo muore per salvar la vita di un bambino, la società non ci guadagna, e se il soldato si fa uccidere per conservar un posto, che la sua morte dà in possesso del nemico, la società ci perde. La beneficenza non sempre è utile alla società; essa conserva un gran numero di incapaci, che mette a carico della società; cretini, pazzi, malati incurabili, degenerati, candidati al suicidio o al delitto sono mantenuti in vita, e costano alla società senza che le siano utili in nessun modo, anzi essendole dannosi.

Il principio dell'utilitarismo sociale, il maggior bene del maggior numero, è un principio inutile nella pratica, perchè il calcolo di questo bene è impossibile, e nessuno lo ha presente nel compiere un'azione morale. Ciascuno si adatta alla norma corrente, al costume. Inoltre è un principio che può riuscire inapplicabile in taluni casi, e in altri dannoso, o pericoloso. Non è sempre applicabile per determinare la subordinazione dei doveri sociali, perchè ci sono doveri più rigorosi, che sono relativi al bene di pochi, p. es. quelli verso la patria e quelli verso l'umanità, ed ora soverchiano i primi, ora i secondi. Il dovere d'assistenza è più rigoroso verso i genitori, e nessuno può essere obbligato a posporlo al dovere di assistenza pubblica; ma la patria e l'umanità possono in altri casi chiedere il sacrifizio del benessere della nostra famiglia. Posso essere tenuto a sacrificare la vita per la patria, non posso essere tenuto a salvarla col delitto o col disonore. In questo caso il criterio dell'utile sociale sarebbe pericoloso per la moralità; e sarebbe dannoso alla somma del benessere sociale, se lo si volesse applicare tenendo conto del rapporto dei bisogni e delle loro soddisfazioni, in cui consiste il benessere. Questo è il quoziente dei bisogni soddisfatti per la totalità dei bisogni sentiti; ed è noto che questo quoziente si avvicina all'unità, non con l'aumento del numeratore, ma con la diminuzione del denominatore, per la verità volgare che è più facile appa-

Digitized by Google

gare i pochi bisogni anzichè i molti, e che l'accrescimento dei bisogni non è via al benessere. Questo principio non è favorevole all'incivilimento, perchè questo accresce i bisogni, e il numero di quelli che restano insoddisfatti. Il principio del maggior bene del maggior numero è un principio livellatore non solo nel senso dell'eguaglianza, ma anche nel senso dell'abbassamento del livello dei bisogni.

Inoltre il difetto di questo principio consiste nella impossibilità di eliminare i conflitti tra l'utile individuale e il sociale; e perciò neppure la coincidenza dell'utile individuale col sociale potrebbe essere un principio sicuro, e sicuramente applicabile. Pel Bentham l'accordo tra i due è come quello delle funzioni in un organismo vivente; ma se così fosse, la moralità non dovrebbe richiedere nessuno sforzo, non sarebbe una disciplina, spesso assai dura, della vita. L'accordo degl'interessi, la disciplina sociale, la simpatia, a cui il Bentham si appella come a cause capaci di effettuare quella completa identificazione, non escludono la possibilità dei casi contrarii. Neanche in una società ideale questa completa unificazione è possibile; perchè l'individuo è un tutto che vive per sè, e non può pensarsi che diventi mezzo subordinato interamente alla vita del tutto. Non è possibile escludere il caso, che ci sia un individuo relativamente felice in una società relativamente infelice e viceversa. Anche soltanto la diversità delle funzioni può spingere quelli addetti alle funzioni inferiori all'antagonismo contro gli addetti alle superiori. Infine i beni di carattere materiale si limitano, ed ogni bene eccita la cupidigia e stimola a infrangere il limite.

Neppure si può provare, che in un dato caso, un'azione considerata come disonesta, non possa essere utile anche rispetto al bene generale. Tale è ogni azione, che tolga ad altri un bene superfluo, per darlo a un indigente. E se si dice che la società non può autorizzare siffatte azioni, perchè scemerebbero la sicurezza sociale del lavoro, si potrà sempre insistere e sostenere che se anche non autorizzate dalla società, anzi represse, siffatte azioni si dovranno

Digitized by Google

considerare come lecite sempre che possano essere compiute nel mistero, e sfuggendo alle sanzioni sociali.

Un'ultima osservazione: perchè l'utilità sociale dovrebbe essere preferita quando è in contrasto con l'utilità individuale? Non come condizione e causa di questa, perchè il caso del conflitto lo esclude, almeno singolarmente, e nessuno potrebbe essere obbligato dal punto di vista utilitario ad un sacrifizio, che per ipotesi sarebbe senza compenso per lui. Il Mill dice, che se l'utile individuale è naturalmente voluto da ciascuno, l'utile sociale deve essere voluto dalla collezione d'individui, che forma la società, e quindi da ciascuno. Ma questo ragionamento è un sofisma dal senso diviso al composto, ed è simile a quest'altro: ogni gatto ha una coda, cento gatti hanno cento code, dunque ogni gatto ha cento code.

Spencer ha completata e trasformata la teoria utilitaria, combinandola con quella dell'evoluzione. Egli concepisce la morale come un momento o grado dell'evoluzione della condotta, la quale consiste in un adattamento, (che è una forma di equilibrio), delle azioni ai fini. La morale è quel grado della condotta, nel quale essa è determinata da principii o massime, e tende ad un fine ultimo, avente valore per sè, che non può essere altro che il benessere. Questo, a sua volta, è la *vita completa*, cioè nel grado maggiore di espansione e d'intensità, la quale richiede che se ne promuovano le condizioni non solo in rapporto all'individuo, ma anche alla prole, e alla specie in generale, perchè solo così si può raggiungere la maggiore pienezza della vita individuale, che è il fine ultimo. L'evoluzione della morale deriva dagli stessi principii da cui deriva l'evoluzione della vita, cioè l'adattamento e l'eredità. Kant volle fondare la morale sulla necessità di ragione, Spencer la fonda sulla necessità della vita. L'adattamento produce un doppio equilibrio nella vita morale, quello delle azioni al fine che è proprio di essa, quello delle azioni degl'individui tra loro. L'eredità trasforma la coscienza empirica in coscienza nativa e intuitiva, ed accumula gli elementi successivamente acquisiti del progresso morale. Del quale è possibile anche indicare la meta. Psicologicamente esso finirà col superare l'idea del dovere, quando il compimento di ogni atto morale sarà as-

Digitized by Google

sociato al grado maggiore di piacere; e socialmente coll' accordare completamente l' egoismo con l' altruismo. Queste saranno le due forme finali di equilibrio, alle quali riuscirà la morale della vita.

Per quanto riguarda queste due forme ideali di adattamento e di equilibrio, ci riferiamo a quello che ne abbiamo già detto sulla fine dello studio della coscienza morale. Per quel che riguarda l' identificazione del principio dell' utilità con quello della *vita completa*, ne discorreremo più innanzi a proposito della morale biologica. Per ora ci limitiamo ad osservare, che le due leggi biologiche invocate, l' adattamento e l' eredità, non mutano la sostanza della teoria utilitaria, e per conseguenza non distruggono la critica che ne abbiamo fatta. Difatti se l' eredità, (del resto contestabilissima), delle idee morali, può farle apparire come native, e consolidarle in guisa che sembrino necessarie; questa necessità non può identificarsi nè con la necessità logica (inconcepibilità del contraddittorio), nè con la necessità morale (do vere). Essendo di natura psicologica, essa dovrebbe poter essere risoluta e distrutta dalla contraria dimostrazione, e la morale mutarsi perciò da imperativa in descrittiva, da comando in consiglio. Il principio dell' adattamento, e dell' equilibrio che ne risulta, difficilmente potrebbe spiegare, senza l' intervento della ragione, senza la sua facoltà divinatrice di nuovi ideali morali, il progresso morale.

§ III. Molte altre forme ha avuto l' etica oggettiva, quasi tante quanti i fini proposti. Taluni moralisti, primo tra essi il Leibniz, hanno posto come fine morale la *perfezione*, che per Leibniz consiste essenzialmente nella maggiore possibile chiarezza della coscienza. La teoria leibniziana fu propagata dal Wolff nelle scuole; ed anche oggi il Lipps accede alla teoria della morale perfezione, affermando che il bene è ciò che è un valore personale ed umano, e il maggior bene il maggior valore di tal fatta. Anche Kant aveva posto come primo dovere verso sè stesso quello del perfezionamento morale. Se non che il principio della perfezione ha il difetto di non essere facilmente definibile; per sè stesso abbraccia ogni forma di attività dello spirito, e in questa ampiezza, che va dalla perfezione conseguibile con l'educazione dei sensi, a quella della facoltà estetica e dell' intelligenza, non potrebbe essere proposto come fine morale. Che se il principio si limita alla perfezione morale, bisogna determinare in che cosa essa consista, e allora non è la perfezione come tale, che è un' idea formale, il

Digitized by Google

fine ultimo, ma quella qualità o quella forma della perfezione, nella quale si deve far consistere il fine morale.

Una teoria affine a quella della perfezione è la teoria del *progresso*. Questo è la perfezione *in fieri*, ed è facile vedere che, se è difficile dare un contenuto determinato alla perfezione, più difficile ancora è darlo al progresso. Anche questo è di tante forme, che è difficile possano rientrare nell' ambito della morale; e il progresso morale è anche più indeterminato della morale perfezione Di questa necessaria indeterminazione si ha un esempio nella dottrina del Wundt, il quale imagina una serie graduata di fini, che va verso un fine supremo, che non può essere determinato in sè stesso, e che non può essere raggiunto se il progresso morale deve essere indefinito. I fini primi e immediati, che sono preliminari rispetto ai fini, che hanno vero valore morale, sono quelli della propria felicità e del proprio perfezionamento. Di maggiore importanza sono i fini sociali, il benessere sociale e il perfezionamento sociale, e sopra tutti stanno i fini umani, che consistono nella promozione dei beni spirituali, e nel continuo perfezionamento della specie umana. Solo la religione è in grado, secondo Wundt, di proporre un fine concreto all' operare morale per determinati periodi della storia dell' umanità. L' etica può soltanto determinare la tendenza a realizzare un ideale posto a distanza infinita; e per conseguenza quello che può stabilire come dovere morale è soltanto il progresso come fine.

Ma come può essere fine morale supremo un progresso del quale non si sa indicare la meta? Se il valore di ogni precetto morale deriva dal fine ultimo, ed è assoluto solo se questo fine assoluto è conosciuto; il valore dei precetti derivanti da fini relativi sarà relativo anch'esso, e tutta l'Etica sarà relativa e problematica, se il fine ultimo è inconoscibile. Una teoria oggettiva del progresso l' uomo non è ancora riuscito a fare; ed è irragionevole fare di un concetto così vago il principio di una scienza che ha bisogno di tanta certezza, quanta ne occorre alla morale, di tanta certezza, e di tale assoluto comando. Se a fondamento della morale si pone quello stesso dubbio, che Leopardi ha così stupendamente rappresentato nel « Canto notturno di un pastore errante dell'Asia», non è evitabile la conclusione scettica e pessimista alla quale il poeta riesce. Inoltre, non ogni forma di progresso, come non ogni forma di perfezione ha valore morale, bensì quella che serve a certi scopi; e se si dice che è morale il progresso che serve a scopi morali, il circolo vizioso del ragionamento è evidente. L' etica è

Digitized by Google

una scienza del dovere, perchè suppone il potere; il « debbo, dunque posso » è un suo principio fondamentale. Ora il progresso, p. es. quello del sapere, o dell'arte, o quello integrale di tutta l'umana personalità nei suoi varii aspetti, non si può porre come fine morale, perchè ad effettuarlo il potere non è eguale in tutti, e può mancare affatto, e non è possibile di fare un dovere di quello alla cui effettuazione concorrono tante altre cause che non hanno carattere morale. L'etica è una scienza normativa universale, e questo carattere andrebbe perduto se essa non si chiudesse tutta in quel campo dell'attività pratica, dove al dovere corrisponde il potere.

Un'altra forma dell'oggettivismo morale è il naturalismo, il vivere secondo natura. Ma quale è la vita secondo natura? Qui la storia dell'Etica presenta le maggiori divergenze, e l'etica greca, nella quale questo principio fu predominante, e dalla quale passò nella latina, ne presenta concetti diversi. Ogni scuola la imaginò a suo modo, la cirenaica e la cinica, la socratica, la platonica, l'aristotelica, l'epicurea e la stoica ne dettero ciascuna una imagine propria. Nei tempi moderni Rousseau oppose lo stato di natura alla civiltà, e considerò come amorale quello che l'antichità aveva considerato come l'essenza della moralità; e Nietzsche fece consistere la moralità nella *volontà della potenza*. Se si prende a rigore, il naturalismo è la negazione della morale, perchè questa ha senso se ci è differenza tra l'operare naturale e il comandato. La moralità, abbiamo già detto altrove, suppone una differenza tra il reale e l'ideale.

§ IV. La forma oggi più in voga della morale oggettiva è la biologica, quella che pone come sommo valore morale la vita, e come fine ultimo quello della conservazione e promozione maggiore di essa. Di teorie biologiche della moralità ce ne sono due; una che trova nel principio biologico il fondamento e la giustificazione della morale comune; un'altra che vi trova la critica di essa, e ne deduce la necessità di svalutare tutti i valori da essa accolti. La prima accentua l'importanza del principio biologico dell'adattamento, la seconda quella del principio biologico della lotta. La prima riesce ad una morale sociale, la seconda ad una morale individualistica. La prima è quella dello Spencer e del Guyau, la seconda quella del Nietzsche.

La teoria biologica sociale ammette che nella stessa guisa che nella vita naturale il vivente si conserva se si adatta all'ambiente, se evita cioè le collisioni che potrebbero distruggerlo o

Digitized by Google

danneggiarlo, così nella vita sociale il vivente si conserva se si adatta alla vita sociale. L'Etica è la scienza che accorda gl'interessi del vivente singolo con quelli degli altri, quella che conduce al minor numero di eliminazioni e di morti. Poichè l'uomo è un animale sociale, la morale è la scienza e l'arte della vita sociale, e il bene morale s'identifica col bene sociale, col quale s'identifica il bene individuale. La legge naturale della vita in comune è anche la legge normativa di tal vita; l'utilità e la reciprocità ne sono fondamento, dall'egoismo sorge l'altruismo. Ed anche se si adotta una concezione pessimistica, e il dolore appare come irrimediabile, come la legge stessa della vita, l'animale sociale, che è l'uomo, deve sostituire alla simpatia quella sua forma speciale che è la pietà, deve far proprio il dolore altrui, e procurare di lenirlo, se non vuole rendere più misera la propria vita nella miseria dell'altrui vita. Taluni moralisti di questa scuola si appellano al costume come norma suprema, e identificano la morale con esso. Nel costume ciascun individuo trova bell'e fatte le norme dell'operare, perchè esso è appunto il prodotto dell'adattamento; di quello cioè all'ambiente specifico nel quale un dato popolo vive, e che differisce secondo le condizioni geografiche, etniche, storiche. Al disopra di tutte le variazioni ci è una certa costanza delle condizioni di vita per tutti i tempi e per tutti i popoli, che è compito dell'Etica scientifica di cercare e determinare così in loro stesse, come nella loro costante efficacia nelle più diverse epoche e fra i più diversi popoli. Le norme etiche generali rappresentano le *medie* della precettistica morale, quello che è *antropologicamente normale*. Dunque il normale è anche *normativo*, e congiunge il bene individuale al comune.

Un concetto diverso ed opposto della morale della vita è dato da quella che s'intitolò «volontà della potenza». La prima aveva posto come principio morale l'interesse della specie, la reciprocità, e la promozione della vita sociale, come condizione del maggior bene della vita individuale; l'altra ricorre alla lotta per l'esistenza, alla legge del più forte, alla vittoria dei migliori. È una forma della morale oggettiva, che è anche una forma dell'individualismo morale. Rifiuta la pietà, vuole la supremazia dell'uomo superiore. Il concetto della *vita media* è una pura astrazione, in realtà non ci sono che vite individuali. Contro la morale gregaria si eleva un più maschio ideale; contro l'eguaglianza si eleva il sentimento realistico della personalità, che è diversa

Digitized by Google

per ciascun essere vivente, nessuno dei quali è eguale all'altro. È utopia quindi pensare una regola d'azione eguale per tutti, perchè ogni essere non può operare se non come porta la natura sua. Questo è l'insegnamento che si ricava dalla storia, la quale mostra che ogni valore storico è individuale. Quindi la morale fondata sul principio della reciprocità, dell'egual valore degli uomini, sul principio di non fare ad altri quello che non si vuole per sè, sconosce il fatto che l'individuo e la sua energia non si possono ridurre a un livello comune. La morale aristocratica e individualistica svela la falsità della morale comune, che depersonalizza la personalità, la sua ipocrisia che gabella per umanitarismo l'egoismo dei deboli coalizzati contro i forti.

Posto l'individualismo della potenza come base, s'intende come al vecchio ideale se ne debba sostituire uno nuovo, e i valori morali comuni debbano essere sostituiti da altri. Tutta la scala dei valori della vecchia morale era una falsificazione, una calunnia della natura e della vita, le quali ci additano la conservazione e la promozione dell'individualità, la perfezione di questa come il loro fine essenziale, e quindi come fine della moralità. Tuttociò che favorisce il libero slancio della personalità, tuttociò che diminuisce la costrizione esteriore e che eleva quindi la vita ad una più alta potenza è bene. Se la morale comune fosse vera, virtù e stupidità sarebbero alleati. La vera morale sta di là dalle categorie del bene e del male della morale comune ; essa, come la natura, prosegue la messa in valore dei migliori senza ipocrisia e senza riguardi. Ma ciò non dice che debba essere proposto come ideale la naturale brutalità, la potenza si rivela prima di tutto nel dominio di sè stesso, nel subordinare le forze a un ideale, e noi abbiamo già indicato quale questo ideale individualistico sia.

§ V. Non si può negare che l'individualismo biologico sia la più concludente critica della morale biologica sociale. Esso interpreta la natura più esattamente di questa, perchè vede nella natura quello che realmente ci è, cioè il carattere individualistico di ogni vivente, e la legge della lotta che predomina in essa. Ma cade nello stesso errore della dottrina che combatte, allorchè cerca nella natura il principio delle valutazioni morali. La natura come tale non sa di bene e di male, e non sa di valori ; ogn valore esiste per una mente e per una misura che sta nella mente e non nella natura. L'individualismo accenna a questa misura superiore, parla di ideale ; ma, cercandolo nella natura, lo cerca dove non lo può trovare. In natura tutte le cose hanno valor

Digitized by Google

eguali, perchè non ne hanno alcuno; esistono per necessità causale, e si equilibrano o si superano per giuoco di forze cieche, le quali non hanno tra loro altra superiorità, nè in generale altro rapporto, che il quantitativo. Quindi se trasportate questo rapporto nella vita sociale, non ci è ragione di attribuire maggiore valore alla potenza dei pochi contro i molti, che non a quella dei molti contro i pochi. La potenza come tale sta come la natura fuòri dei valori in generale e dei valori morali in ispecie; e quando l'individualismo naturalistico passa dalla potenza al valore, e parla di ideali, si nega come naturalismo. Il naturale non può essere il normativo, perchè è inutile assegnare norme quando la cosa accade secondo che porta la sua legge naturale, la norma non potrebbe far nulla pro o contro questa legge.

L'errore fondamentale del naturalismo biologico nella morale, sta nel trasportare le leggi della vita fisica alla morale. Nel passaggio dalla vita animale all'umana le leggi della vita si modificano profondamente, perchè la ragione e la coscienza le danno una nuova base, per la quale la cooperazione si sostituisce quasi interamente alla lotta, e progressivamente sempre più, avvicinandosi indefinitamente all'ideale della completa eliminazione della lotta. Ciò si vede quasi in ogni ordine dell'attività umana. Nel campo industriale, l'aratro, il molino ad acqua o a vapore o mosso dall'elettricità, e così l'arte tessile e le locomotive artificiali non hanno avuto la lotta come causa. Neppure la polvere fu inventata per la guerra, nè la bussola, il piroscafo, l'elica, che furono poi applicati all'arte militare, ma non nacquero dalle battaglie. Nel dominio dell'Arte regna sovrana la simpatia, e il Guyau disse bene, che l'Arte è il mezzo di far sentire gli uomini allo stesso modo, e di avviare con ciò al consenso delle volontà. È appena necessario dire che nella scienza, specialmente in epoche di progresso, la cooperazione è necessaria. Anche il potere della scelta naturale è considerevolmente diminuito per la specie umana, perchè la sua intelligenza giunge a dominare le forze della natura, e la scienza la affida di potersi liberare, almeno in parte, da quella legge delle sussistenze che condurrebbe inevitabilmente alla lotta.

La legge del più forte non regna necessariamente nelle società umane, perchè in queste la forza deve essere subordinata all'intelligenza. Se questa subordinazione manca, se il progresso si abbandona al giuoco delle forze, siccome le forze preponderanti sono dalla parte del numero, esse porterebbero non alla prevalenza

Digitized by Google

dei migliori, ma al contrario. Pei popoli civili la guerra è un mezzo di rapido esaurimento, la rivalità politica nei parlamenti spiana la via ai furbi, elimina le tempre energiche e indipendenti. Un gran numero di uomini superiori sono periti nelle guerre civili e nelle religiose, nelle rivoluzioni e nelle reazioni. E se si rinunziasse a dirigere la lotta, se non la si infrenasse con le leggi, si farebbe come il giardiniere che gettasse alla rinfusa ogni sorta di semi, aspettando dalla lotta fra essi e con quelli portati dal vento la migliore produzione. Nelle società umane la rivalità cede alla mutualità, la competizione distruttiva si restringe ai selvaggi, e la vita civile la limita progressivamente. Il progresso non è oggi dovuto alla forza brutale, ma a quella delle idee; e la diffusione di queste si fa per penetrazione, e non più, come fu detto della rivoluzione francese, sulla punta delle baionette. Una nuova idea si produce, p. es. di libertà, o sulla condizione della donna, o sul proletariato; essa è discussa e si può dire che si lotti intorno ad essa, ma a poco a poco si fa strada e prevale. D'altra parte se i beni materiali non possono essere goduti insieme, i beni morali, cioè la verità, la bellezza, il bene, crescono se partecipati. Quindi applicare le leggi della vita animale all'umana è disconoscerne le differenze. Ogni grado d'esistenza ha le sue leggi, e come quelle del minerale non valgono per la pianta, così quelle della pianta non valgono per l'animale, e quelle dell'animale per l'uomo. La vita e il progresso umano tendono all'instaurazione dei fini superiori, alla vita secondo ragione; e però si può ben dire che essa è un continuo sforzo per limitare ad eliminare la lotta, che tante energie disperde e consuma; e come ben disse l'Alexander, la storia umana è una continua preghiera indirizzata all'ideale.

Dunque la misura del valore deve essere presa fuori della natura, nella ragione; quindi, essere la stessa per tutti gli esseri ragionevoli. Deve consistere in una necessità della ragione in rapporto alla volontà, e quindi non in una legge causale ma in una legge normativa tale, che la sua negazione equivalga alla negazione della ragione, e quindi della natura razionale dell'essere, la cui volontà si ponesse in contraddizione con essa. La volontà razionale sta al di sopra di ogni arbitrio, come di ogni coercizione, perchè autonoma e legislatrice. Quello che è massimamente pro-

Digitized by Google

pizio alla felicità, massimamente utile, o favorevole alla perfezione, al progresso, alla vita più completa, è indeterminabile in concreto e una volta per tutte; e determinato ne' casi particolari, potrebbe essere una legge causale, non una legge morale. È legge morale, solo quella che va dalla ragione alla volontà, e, informando di sè la volontà, appare come dovere contro le contrarie sollecitazioni. Solo l' individuo nel quale una tal legge si realizza è un essere morale, ed è morale la società di tali individui formata, e la storia nella quale si attua la solidarietà di siffatte società che si succedono nel tempo. Ed è dovere solo la norma che è universale e vale per tutte le volontà. La legge morale è legge di giustizia e di eguaglianza, che accorda le ragioni dell'individuo con quelle della comunità, e supera perciò l'opposizione dell'individualismo e dell'universalismo morale.

CAPO XV.

LA LEGGE MORALE.

§ I. La parola *legge* non ha lo stesso significato per la natura e per la volontà. Ogni legge naturale è causale, e la sua necessità non ammette la possibilità del contrario; la legge della volontà ha invece la forma del comando, e la sua necessità non è quella della causa, ma quella dell'obbligazione.

L'ordine morale ha anche leggi logiche e leggi causali, p. es. che i diritti e i doveri sono in rapporto di dipendenza reciproca, che l'imputazione è in rapporto con la responsabilità, che questa esige la libertà dell'agente, sono leggi logiche; invece il rapporto tra la virtù e la felicità nella realtà esterna è una legge causale, che se anche riconosciamo violata ne' casi particolari, ci ricusiamo di credere che possa essere violata in maniera definitiva. Il vizio fortunato e la virtù infelice ci sembrano eccezioni. Quelle che diciamo leggi causali nell'ordine morale dipendono, come nell'ordine della natura, dal presupposto che un ordine ci

Digitized by Google

debba essere. Come nella natura non ci è impulso, non ci è elemento di forza, che non abbia il suo effetto nel tutto, così nel mondo morale non ci è azione che non abbia il suo effetto di bene o di male. Perciò Göthe disse a ragione: « Non ti hanno contraccambiato il bene ? la tua freccia volò, tutto il cielo le era aperto davanti, e però essa ha pur colpito in qualche luogo ».

Ma le leggi che diciamo in proprio senso morali sono quelle che hanno la forma imperativa, e dipendono da un giudizio di valore. La ragione della differenza è in ciò, che l' ordine naturale è di cose, e il morale invece è di persone, e solo in rapporto a queste sono possibili il comando e il giudizio di valore morale. Il giudizio di valore è dato, come dimostrammo, dalla ragione, perchè l' operare moralmente è operare secondo ragione, secondo un ordine che la ragione apprende, non solo, ma crea anche nei rapporti delle persone e delle loro azioni tra loro. Questo è il criterio finale delle valutazioni morali; e il principio è l'esserci un potere, (la volontà), capace di stare per la ragione contro gl'impulsi delle tendenze irrazionali. L'ordine morale non richiede direttamente altra cosa, che il primato della ragione nel determinare l'azione in vista di un ordine, che è quello delle persone e delle volontá, e delle cose nel loro riferimento ad esse.

Perchè la legge morale ha carattere obbligatorio? Noi abbiamo già provato innanzi, che non è valida l'obiezione mossa contro questo carattere dalla pretesa non coincidenza delle sfere del dovere e del bene. Ed abbiamo avuto spesso occasione di spiegare perchè della legge morale sia proprio il carattere obbligatorio. Qui è necessario richiamare brevemente la sostanza del nostro ragionamento. Se l'uomo fosse soltanto senso, senza la facoltá dell' universale, e senza la coscienza di sè che ne è il fondamento, il compimento del fine implicito nella sua natura non potrebbe assumere la forma del dovere. Si potrebbe bensì scrivere per lui una *fisica* del costume, non un' *Etica*. Dicasi lo stesso di un essere dotato di facoltà pratiche di-

Digitized by Google

pendenti dalla ragione soltanto, perchè in esso non sarebbe possibile neppure il pensiero di un' azione contraria alla ragione. Ma l'uomo è ragione e senso, e pel senso è chiuso nei cancelli della vita animale ed individuale, e per la ragione entra nella vita spirituale e nella vita comune, e nell'ordine delle finalità che sono implicite in essa, e che la sua volontá deve realizzare. Per conseguenza la legge dell'adempimento de' fini di questa sua vita superiore, nell'ordine dell'azione, ha il carattere di superiorità e di assolutezza, e questo carattere, che esprime la superiorità e l'assolutezza propria della ragione rispetto alla sensibilità, indirizzandosi alla volontà, cioè ad una potenza che può anche determinarsi per altre cause, prende la forma della necessità morale, del dovere. Posta la coesistenza de' due principii d' azione in uno stesso soggetto, i loro conflitti possibili, e la presenza continua del soggetto a sè stesso nella coscienza, si scorge facilmente la necessitá del carattere obbligatorio della legge morale, della sua forma imperativa; la quale è accresciuta e consolidata dall'esperienza delle conseguenze delle azioni, e dalle sanzioni esterne, che sono l' espressione de' giudizii morali in altri, ed accrescono quindi la sicurezza del proprio, se con essi concorde.

I caratteri distintivi della legge morale sono dunque questi: che è legge universale razionale, (non empirica), delle azioni, che è obbligatoria, che ha valore assoluto, e che perciò non è derogabile da nessun'altra legge e da nessun privato interesse, e deve essere voluta per sè stessa, e non per altra ragione accessoria, o dipendente da un particolare interesse.

§ II. Non è possibile determinare la legge morale se non si definisce prima che cosa è *il Bene* nel senso morale. Tutti quelli che l'esperienza ci addita come beni, e che si raccolgono nell'idea generale del benessere sono tali che, saputi che siano, il desiderio tende naturalmente ad essi, per una legge che è puramente causale, cioè che manifesta l'azione di una rappresentazione sulla sensibilità. Que-

Digitized by Google

sti fini possono essere bensì la materia della moralità, non la moralità in sè stessa. È utile riportarsi alla coscienza comune per sapere che cosa è propriamente il Bene nel senso morale. Quello che la coscienza comune ritiene come buono per sè stesso, nel senso morale assoluto, è la volontà buona, la volontà della legge per la legge. La coscienza comune ammette che tutto quello che è fatto per un motivo interessato non ha valore morale. Un negoziante che è onesto per acquistare la fiducia de' clienti, e colui che conserva la sua vita per l'amore che ne ha, che benefica o per vanità o per la soddisfazione che prova beneficando, e chi adempie a' doveri verso sè stesso per l'amore che ha di sè e per la soddisfazione che prova nel farlo, operano bensì conformemente alla legge, ma la coscienza comune non attribuisce valore morale all'opera loro. L'azione ha nella coscienza un valore morale, se è fatta pel sentimento del dovere. Il bene morale è nella volontà morale, nella conformità della volontà alla legge.

Ora, quale può essere la legge della volontà, che non prescriva uno qualunque, o taluni, o tutti i fini empirici, i quali, potendo essere di loro natura obbietto del desiderio, sono nel dominio della legge causale, (psicologica)? In mancanza di ogni contenuto, non resta che la forma pura dell' universalità; la legge sarà un contenuto dato dalla ragione formale alla volontà che è principio d'azione, e propriamente questa: « opera secondo una massima che possa valere come legge di tutte le volontà ». La coscienza comune è d'accordo con questo criterio: p. es. reputa lo stare ai patti un dovere per sè stesso, indipendentemente da ogni calcolo di utilità; perchè fare del contravvenire ai patti una legge generale, è porre una legge contraddittoria.

La legge morale è data dunque in questa prima sua formula nella stessa nozione di un ente razionale, che operi come tale. Non è una legge empirica. Lo stesso *Santo* del Vangelo, dice Kant, deve essere paragonato all'ideale morale che deriva dalla legge morale, per essere riconosciuto santo. L'empirismo, allorchè tenta di fondare la moralità, varia

Digitized by Google

continuamente nell' assegnare il fine morale ultimo, accampa ora la natura umana, ora la felicità, la perfezione, il progresso, la vita, ecc., e si esaurisce, come abbiamo dimostrato nella discussione dei sistemi morali, in vani tentativi.

La legge morale è dunque a-priori, essa è data nella *forma della ragion pratica*, e suppone la volontà razionale operante insieme ad altre volontà razionali, che reciprocamente si limitano e si organizzano in una vita comune. L' ordine morale è così strettamente definito; è l'ordine delle azioni di esseri che sono volontà razionali, coesistenti esternamente, in quanto sono sottoposte ad una legge di azione universale ed imperativa. È facile intendere che questa legge, (di cui è a-priori soltanto la forma), ha bisogno dell' esperienza, che le porga il *contenuto umano* della moralità, condizioni d'esistenza, storia, valutazioni pratiche ecc. Tutti i fini che l' esperienza porge rientrano nella sfera della moralità come materia della legge, e da essa e per essa, cioè secondo il grado della loro universalità vengono ordinati.

La prima formula della legge è dunque l' operare secondo una massima che ha valore universale per tutti gli esseri che sono insieme volontà e ragione. Ma perchè questa legge è imperativa? il carattere di comando non può venire alla legge dalla forma logica della razionalità e dell'universalità, ma dal fine. Ora noi abbiamo mostrato che i fini empirici possono essere la materia del precetto morale, ma non hanno carattere morale per sè stessi. Quale è dunque il fine che dà valore imperativo alla legge? un fine di tal fatta non può essere un fine relativo; il comando assoluto, suppone un valore assoluto come fine. Il fine assoluto che è valore assoluto non può essere evidentemente altro se non che lo stesso soggetto della legge morale, cioè l'umana personalità, il soggetto morale. Ciò dice lo stesso nome di *persona*, che diamo ad ogni ente dotato di volontà e di ragione, e mediante il quale lo distinguiamo dalle *cose*, alle quali attribuiamo soltanto va-

Digitized by Google

lore di mezzo, cioè valore relativo. Solo tutto quanto interessa l' integrità della persona morale, e può essere promosso o danneggiato dall'azione propria o dall' altrui, è oggetto di morali valutazioni. La persona morale, cioè l'essere che è volontà e ragione in un ordine di coesistenza esteriore e di azioni reciproche, è un fine assoluto. Perciò la seconda formula della legge morale è questa: « opera in modo che l' umanità nella tua, e nell' altrui persona, valga per te come fine non come mezzo ».

La prima formula della legge morale dice che essa è una legge razionale, la seconda che solo il soggetto morale è un fine assoluto, cioè un assoluto valore. Ci è una terza formula della legge morale, ed è che essa non può derivare per la ragione se non che dalla ragione stessa, che la ragion pratica come universalmente legislatrice è *autonoma*. La legge morale, dunque è universale, ha per fine il soggetto morale, deriva da esso. « La volontà di ogni essere razionale, (in quanto tale), è una volontà legislatrice universale ». Solo se la volontà comanda in maniera universale, il suo comando è puro di ogni fine interessato; solo se ha il soggetto morale come fine, è principio dell'ordine morale; solo se la volontà morale fa a sè la sua legge, se cioè è autonoma, la nozione del dovère (il bene pel bene) ha un senso.

Se ora pensiamo la legge morale in atto, abbiamo un ordine oggettivo di enti ragionevoli, nel quale ciascuno riguarda l'altro come fine in sè, e riconosce nell' altro il suo stesso valore. E se in quest'ordine comprendiamo anche le diverse attitudini della personalità umana, e le cose nel loro rapporto alle persone, abbiamo come una gerarchia e un regno dei fini. Le cose, in quanto fini relativi o mezzi, hanno un *prezzo*, hanno quindi l'*equivalente*, e possono essere sostituite da questo; la persona come fine assoluto non ha prezzo ma *dignità*. Questo diverso valore dei fini costituisce l'ordine morale nel suo rapporto alla legge morale.

Kant nota che le tre formule date sono formule di una

Digitized by Google

unica legge, una qualunque delle quali contiene le altre. Si distinguono, perchè ravvicinano sempre più l'idea morale dall'astratto al concreto, dall'universalità formale al fine, all'ordine dei fini e alla scala dei valori. Quindi conchiude: tutte le massime morali debbono avere una *forma*, l'universalità, un *contenuto*, la dignità e il valore assoluto dell'umana personalità; una *determinazione*, cioè un valore determinato nell'ordine dei fini. Solo quella volontà che agisce secondo massime di questa natura, (e solo una volontà autonoma può farlo), è assolutamente buona, è il bene. La dignità e la sublimità della volontà morale non dipende tanto da questo che essa è sottoposta alla legge, ma da questo che essa è la legge.

Ma perchè la legge ecciti l'azione è necessario che diventi sentimento; e propriamente sentimento morale, cioè derivante dall'azione imperativa della legge sulla sensibilità, possibile per l'unità di questa e della ragione nell'unità del soggetto morale. Ora l'azione della legge sul sentimento non può essere che questa: di annichilare l'egoismo, di infrangere la superbia, di limitare l'amor proprio; e però esso si manifesta come sentimento negativo dell'egoismo, come sentimento positivo di sommissione e di ossequio alla legge (Achtung). Questo sentimento sarebbe, secondo Kant, il solo sentimento morale, tutti gli altri no. Se il bene si fa per la soddisfazione che produce, e non pel sentimento di sommissione alla legge, l'azione non è morale. Questo è il rigorismo morale, che sollevò le proteste dello Schiller. Egli è che Kant concepisce la moralità come una *disciplina* dello spirito umano; l'uomo non può essere morale se non che combattendo contro le passioni, contro le tendenze ecc. In questa opposizione riluce la sua virtù. L'uomo è continuamente martellato, dalla tempesta dei sensi, e deve fare continuamente la propria educazione morale. Perciò la moralità vera è egualmente lontana dall'orgoglio farisaico, come dal sentimentalismo molle; essa non ammette se non che il sentimento umile e severo, che sgorga dalla consapevolezza

Digitized by Google

del valore assoluto dell' ideale pratico al quale si mira.

§ III. L' obiezione principale mossa alle formule della legge morale date da Kant, e segnatamente alla prima, è fondata sul suo carattere formale. Questo carattere è esplicitamente voluto da Kant per due ragioni. La prima, che se la legge morale deve essère necessaria ed universale, deve essere anche formale, perchè solo ciò che è formale deriva dalla pura ragione, è a-priori. La seconda, che tutt'i fini dati dall'esperienza sono oggetto del desiderio, e possono quindi essere effetto di una legge causale psicologica, non essere oggetto di un comando assoluto. Kant si esprime così: « Il piacere che si ha dal pensiero dell'esistenza di una cosa, in quanto determina il desiderio della cosa stessa, deriva dalla impressionabilità del soggetto, e lo rende dipendente dalla cosa. Perciò appartiene al sentimento e non all'intelletto, che apprende il rapporto della rappresentazione all'oggetto mediante il concetto, e non al soggetto mediante il sentimento. Essa è dunque *pratica*, se la sensazione di piacere che il soggetto si aspetta dalla realtà dell' oggetto muove il desiderio. Ma la coscienza che un ente razionale ha del piacere della vita, in quanto sia continuo, è la felicità, e il principio di farne il supremo determinante del volere è il principio dell'egoismo. Dunque tutti i principii materiali, che pongono il determinativo del volere nel piacere e nel dolore risultanti dalla realtà di un oggetto qualsiasi, essendo sempre della stessa specie, appartengono al principio dell'egoismo e della propria felicità » (1).

Contro il carattere formale della legge morale furono mosse obiezioni. Già Cristiano Zwanziger, contemporaneo di Kant, le aveva formulate nella maniera più generale, e che tutte le riassume, allorchè disse che in ogni precetto morale non è dalla forma ma invece dalla materia che deriva l' obbligazione. La stessa critica gli mossero Hegel, Schleiermacher, Herbart, e il primo l' aveva riassunta nell'aforisma, che col solo imperativo formale non

(1) Critica della Ragion pratica, lib. 1°, cap. 1°, § 3.

Digitized by Google

si fa nessun *decalogo*. Fichte, e dopo di lui lo Schopenhauer avevano fatta la stessa obiezione, ma avevano riconosciuto al principio kantiano un valore euristico se non un valore costitutivo. Come nell'applicazione delle formule algebriche alla soluzione di problemi non algebrici è necessaria l'intuizione delle figure per giudicare dell' applicabilità, così è necessaria in morale l'esperienza per vedere se ad una regola di condotta si può dare un valore universale. Anche perchè può accadere quello stesso che accade delle formule algebriche, che non conducono talvolta a un problema reale; così il sacrifizio di sè per salvare altri è atto di virtù eroica, ma non si potrebbe fare di questo sacrifizio una regola universale.

La stessa obiezione sostanzialmente è stata mossa dal Lotze, dallo Zeller, dal Wundt, dal Fouillée, ma sotto la forma negativa. Essi hanno fatto rilevare che Kant più che alla dimostrazione positiva si attiene alla negativa, prova cioè l'universalità di una massima mostrando che la contraria non può avere valore universale, e questa dimostrazione egli l'attinge, (nè potrebbe fare altrimenti), dall' esperienza. Certo ogni precetto morale deve essere universale, ma quale precetto abbia questo carattere solo l'esperienza può dire, e perciò il giudizio che lo formula è un giudizio sintetico, cioè di esperienza. Anche perchè l'ideale morale non è stabile, è soggetto a mutazione, e se anche la mutazione è un progresso, rende però variabile l'applicazione del criterio formale. In realtà noi partiamo sempre ne' nostri giudizi morali dalla morale tradizionale, ed è questa che si va man mano perfezionando, non per l'applicazione del criterio formale, ma per una cooperazione continua del sentimento e della ragione nell'azione. Così p. es. il concetto dell'eguaglianza delle persone, che sottostà tanto alla prima che alla seconda formula della legge, è stato negato più volte nella storia morale dell' umanità ed anche oggi è negato dal Nietzsche.

Il Fouillée, che ha ripetuto recentemente la critica nella sua forma negativa, osserva che lo spergiuro non è illecito,

Digitized by Google

perchè non può essere elevato a massima generale, ma perchè è contrario alla verità, all'impegno preso, perchè è un torto fatto ad altri. Il precetto non uccidere non è morale perchè non si può elevare a massima generale il suo contrario, ma perchè la vita umana ha un valore. Se si toglie ogni contenuto ogni materia alla legge morale, il bene diventa un'incognita, e la formula lascia indifferente ed inerte la volontà. E da ultimo si noti, che la forma non è separabile dalla materia, e che lo stesso Kant nella seconda formula della legge dà in qualche modo una smentita alla prima, in quanto il valore di fine per sè attribuito all' umana personalità non è qualche cosa di puramente formale. La ragione per cui Kant si rifugia nel criterio formale, nota l'Ueberweg, è che l'esperienza non può dare che fini eudemonistici, e quindi interessati, delle azioni, fini cioè che sono oggetto del desiderio. Ma questa ragione non è concludente, perchè l'esperienza comprende tutti i valori e i disvalori, e la loro opposizione non è come quella di ciò che non è e di ciò che è empirico.

Non è possibile sconoscere quel che ci è di vero in queste critiche, ma per apprezzare bene il pro e il contro, occorre penetrare un pò addentro nel pensiero di Kant. Il fondamento ultimo di esso è, che l'ordine morale è diverso dal naturale, la legge di natura, cioè la legge puramente psicologica dell'azione, porta all' egoismo. Solo la ragione può dominare la natura, perchè può sottrarre la volontà al determinismo degl'impulsi. L'ordine morale è possibile alla condizione del primato della ragione su tutte le forze mediante le quali opera la causalità psichica; e questo primato è espresso appunto dall'universalità come carattere fondamentale delle norme morali. Il principio dell'universalità è principio di un ordine nuovo diverso da quello della semplice natura, e ad esso superiore. La ragione non aggiunge di suo a tutto l' insieme de' determinanti delle azioni, che questa esigenza, ma la aggiunge come superiore a tutti gli altri, come quella che non li esclude, ma se li subordina. Su questo punto Kant non è stato abbastanza

Digitized by Google

chiaro, anzi ha fatto pensare che li escludesse. Quindi le critiche si sono sforzate di dimostrare che col solo principio formale non si può fare un passo, e che lo stesso Kant in qualunque applicazione de' principî formali ha dovuto ricorrere all'esperienza.

Ora che egli ci abbia dovuto ricorrere, e con lui tutti, è una verità che non ammette contraddizione. Perchè io veda se la massima dell'azione nell'ordine morale può valere come legge generale, debbo necessariamente ricorrere all'esame delle conseguenze dell' azione nella vita individuale e collettiva, e debbo quindi allogare i fini dell'azione nell' ordine generale de' fini e nella loro relativa subordinazione. E Kant appunto ha parlato dell'ordine morale come ordine de' fini, ed ha posto l'umana personalità come un fine per sè. Ma sempre l'universalità della legge resta il criterio supremo, perchè è nell'essenza della ragion pratica, dalla quale dipende che l'ordine morale esista. Si rifletta inoltre che l'obiezione mossa al principio kantiano vale anche contro tutti gli altri principî generali, i quali, appunto perchè tali, sono formali, e richiedono una ricerca ulteriore empirica per essere applicabili. Così il principio dell'utilità, della perfezione, del progresso, lasciano insolute le quistioni, che cosa sia utile, e in che consistano la perfezione e il progresso; e la stessa felicità non è che un nome che significa cose tra loro assai diverse, e intorno alle quali nè gli uomini comuni nè i filosofi sono d'accordo, nè ci è speranza che prima o poi si possano accordare. A questa obiezione si può dunque opporre l'aforisma logico, *qui nimium probat nihil probat.*

Kant ha voluto in fondo dir questo: l' ordine morale è un *novus ordo*, è in ultima istanza la creazione della ragione legislatrice dell' azione. Quindi i suoi determinanti debbono essere in fine cercati nella ragione. Ora la ragione non può dare alla legge che il suo carattere, l'universalità. Kant dice esplicitamente in un altro luogo della *Ragion pratica* (1) (non meno importante di quello innanzi ri-

(1) Lib. 1°, cap. 1°, *Della deduzione dei principii della Ragion pra-*

Digitized by Google

portato), dove stabilisce la differenza tra la regola dell'esperienza sensibile e la regola della ragione: « Noi abbiamo conoscenza, per mezzo della ragione, di una legge alla quale tutte le nostre massime sono sottomesse, come se un ordine naturale, (e, s'intende, diverso da quello che diciamo ordinariamente tale), dovesse essere prodotto dalla nostra volontà. Dunque questa legge deve essere l' idea di una natura non data empiricamente, ma che è possibile per la libertà, d'una natura superiore alla sensibile, alla quale diamo, almeno dal punto di vista pratico, la realtà oggettiva, perchè la consideriamo come oggetto della nostra volontà in quanto siamo esseri ragionevoli ». In questo luogo evidentemente Kant dà alla morale una oggettività, che non permette di considerare la sua dottrina come puramente formale.

E questo è vero anche se consideriamo che Kant non ha mai pensato e sostenuto che la forma e la materia potessero essere separate. Perchè la forma potesse stare da sè, dovrebbe essere come le idee innate, il che ripugna al suo concetto, che è di essere forma di una materia, e di non essere separabile da essa. Ha detto bensì che la mente può fare astrazione dall'una o dall'altra, e vedere quello che appartiene a ciascuna. L'analisi mentale e l'esistenza sono due cose diverse; e sebbene sia vero che, rispetto a questa, forma e materia non possono essere separate, non è vero che non possano essere pensate a parte, e che non si possa ragionare sull' una o sull' altra. Tanto varrebbe dire, che poichè un triangolo non può esistere se non come unità di materia e forma, non è possibile la geometria del triangolo, che tratta delle sue proprietà formali. Io posso dunque, anche nella morale, cercare quello che spetta alla forma e quello che spetta alla materia; ma, a differenza del geometra, il quale non si occupa di costruire

---

tica pura. E poco innanzi aveva distinte la natura *archetipa* ideale, e la natura *ectipa*, quale è l'umana, cioè la natura soprassensibile pura e ipotetica dalla sua imagine sensibile nell'uomo, nella quale la legge della ragione si applica alla materia della sensibilità.

Digitized by Google

triangoli reali, il moralista, che fa una teoria dell'azione, cioè di una realtà, e mira appunto a costruire una realtà, deve nelle sue teorie ristabilire quell'unità che la realtà richiede. Come nella semplice conoscenza la categoria, (cioè l'elemento formale), è vuoto senza l'esperienza, così, nella teoria della pratica, l' universale formale è un' incognita senza l'esperienza della pratica. E come nella conoscenza la categoria rende intelligibile il dato, così nella pratica l'elemento formale eleva l'azione materiale ad azione morale. Il carattere morale è dato dalla ragione, e la prova migliore è che non esiste ordine morale se non dalla ragione e per la ragione.

È un' obiezione secondaria quella mossa da parecchi, che il criterio morale formale può non essere sempre applicabile, e può condurre ad errori. Questa obiezione deriva dal fatto, che per applicare un criterio generalissimo è necessaria una ricerca, un' analisi del caso particolare, e che queste richiedono l' uso di criterii di ordine diverso. In questo lavorio è possibile l'errore ; il quale non deriva dalla inapplicabilità del principio, ma dall' inesatto uso, e dall' errore del ragionamento. Si è notato che Kant ha sbagliato talvolta, come nel sostenere che il danno di una delle parti, quando non vi sia stato dolo, non rende nullo il contratto ; e che, essendo la regola generale nell'affermare, che non si deve mentire, non è lecito mentire neanche per salvare un innocente perseguitato, al quale si sia dato ricovero. Ma non è possibile vedere in nessuna di queste errate applicazioni un difetto inerente al principio.

Insistiamo su questa discussione perchè è fondamentale, anche a costo di ripeterci.

Il problema della morale è di sua natura complesso, come complessa è la natura umana per la quale soltanto esso è possibile. La forma generale della complessità morale è l' unità della sensibilità e della ragione in uno stesso soggetto, la norma morale deve quindi abbracciare ambedue, e deve subordinare la sensibilità alla ragione, e dare a quella la forma propria di questa. Ogni idea mo-

Digitized by Google

rale è perciò un contenuto empirico nella forma della ragione o della categoria morale, così come ogni conoscenza è un contenuto empirico nella forma della categoria. E come dalla categoria di causa non si deduce, indipendentemente dall' esperienza, nessun giudizio di causalità, ma questo è sempre necessariamente un contenuto intuitivo *formato* dalla categoria, così l' altro è un contenuto empirico riportato alla categoria morale del dovere. Un determinato dovere è sempre un giudizio di tal fatta; ma la ragione per la quale è un dovere non istà nè nel contenuto nè nella forma separatamente presi. Il non uccidere, il non rubare non sono doveri *ratione materiae* soltanto, nè solo *ratione formae*. Difatti non sarebbero doveri in un essere sfornito di ragione, nè la ragione, senza la materia dell' esperienza, potrebbe formulare quei precetti. Essa nel formularli deve adattare la materia alla forma, e trovare nella stessa materia la ragione dell' adattamento; cioè nell' essere essa materia dell' azione di un soggetto, che è insieme sensibilità e ragione, e perciò nel suo naturale e necessario atteggiarsi a materia capace di essere concepita secondo ragione. La ragione vera del precetto morale, del suo carattere universale e imperativo è in questa sintesi, ed è naturale che se della sintesi non si tien conto, e si vuol trovare la ragione del precetto o nella sola forma o nella sola materia, il precetto morale svanisce.

Quindi s' intende che il progresso morale non è concepibile senza il contenuto o la materia della moralità. Anzi nel progresso morale l' inconcepibilità appare più manifesta, perchè la forma non muta; muta invece il contenuto adeguandosi sempre meglio all'universalità della forma. Ma il contenuto non potrebbe mai essere fuori della forma o in opposizione con essa, come ammettono coloro che all'universalità del precetto oppongono il concetto storicamente affermato della diseguaglianza degli uomini. Perchè l' errore non è prova contro la verità, e il valore della forma si mostra appunto nella verità, che storica-

Digitized by Google

mente dispiega, di elaborare il contenuto in maniera sempre più conforme alla natura sua.

Quelli i quali attribuiscono alla forma un certo valore dimostrativo e perfino euristico delle norme morali non hanno ragione. Tra la forma e il contenuto non ci è analogia di coordinazione che suppone indipendenza di contenuto. La pura forma non dimostra nulla nel campo morale, come non dimostra nulla nell' ordine conoscitivo. Non ci è una ragione morale parallela ad un' esperienza morale, e le due non sono indipendenti l' una dall' altra. La ragione morale è parte dell' esperienza morale, è quello per cui l' esperienza è morale, e questa non è morale se non perchè la ragione la fa tale. Quindi la disputa accesa intorno all' affermazione kantiana, che l' esperienza non ci dà che fini amorali, non ha tenuto conto che nel dir questo Kant non è partito dal concetto integrale dell'esperienza morale, ma dall'esperienza concepita per astrazione come puramente sensibile.

Il principio dell' universalità è dato nell' idea della ragione legislatrice della pratica, e non potrebbe mai essere trovato in fallo, se non per un difetto contingente della penetrazione della materia morale per parte della ragione. Quando qualcuno ha osservato a Kant che anche i persecutori degli eretici avrebbero potuto elevare a norma universale la regola della loro persecuzione, non ha badato che questa elevazione certamente fu fatta quando si proclamò quella persecuzione come giusta, ma fu fatta male, perchè una ragione superiore trovò nella libertà di coscienza un principio di maggiore universalità accettabile egualmente dai persecutori e dai perseguitati; mentre l'altro non avrebbe potuto essere accolto da quelli stessi che se ne prevalsero, se fossero passati per ipotesi dalla condizione di persecutori a quella di perseguitati. È bastato difatti che le confessioni religiose avessero perduto l' uso della forza perchè quel principio di libertà fosse accolto concordemente da tutti. Neppure sta l' obiezione che l' eroismo morale non può essere elevato a norma universale, perchè la norma

Digitized by Google

morale non è disgiunta dalla qualità del soggetto morale. Abbiamo già avuto occasione di dimostrare due cose; la prima che non si può fare più del proprio dovere, e la seconda, che anche la morale ammette l'equazione personale.

§ IV. Sarà bene di guardare il problema fondamentale dell'Etica da un aspetto più oggettivo, e più comprensivo. La condizione della moralità è la natura universale dello spirito umano. Se l'uomo non fosse che un animale di più, ovvero se la ragione, invece di produrre un mondo nuovo su quello della semplice natura, non fosse che un mezzo migliore di adattamento della vita animale, egli potrebbe limitarsi alla soddisfazione dei bisogni della vita animale, e in questa soddisfazione sentirsi felice. Gl'individui, come i popoli, nel periodo della fanciullezza, si trovano in questo stadio. Ma la ragione, per sua natura, richiede un appagamento diverso da quello che può soddisfare gl'impulsi della sensibilità, ed entra necessariamente in conflitto con essi; entra anche in conflitto, come facoltà dell'universale, con la forma individuale della coscienza, con l'*io*. Perchè la coscienza di sè, che pure è la condizione dell'esistenza della ragione, è una forma di esistenza che può entrare in contrasto con essa; l'una può condurre all'egoismo, l'altra conduce alla negazione dell'egoismo. Pure l'antagonismo morale più profondo è questo, che le tendenze sensitive non sono più, in un essere razionale, mezzi indirizzati al loro fine vitale secondo l'autoregolazione della natura, ma diventano, o cercano di diventare essi stessi fini; s'impongono con la forza della naturalità allo spirito, e tendono a soggiogarne la potenza razionale e volontaria. Il piacere, innalzato dalla ragione ad una fittizia universalità, può diventare, da mezzo che è, fine; e quindi eliminare i fini proprii di un essere razionale, ed opprimerli. È questa universalità alla quale assorgono gli appagamenti della sensibilità, che genera il conflitto morale; perchè la ragione non si trova in opposizone con essi, se sono contenuti nei limiti segnati dalla natura, ma ben ci

Digitized by Google

si trova se essi pretendono di dominare tutto l' uomo, compresa la sua soggettività ideale e universale. Questo conflitto ha anche un altro aspetto, che non è meno importante. L' *io* è un soggetto ideale, ma è anche la forma più perfetta dell' individuazione, quella da cui dipende l' esistenza del mondo dello spirito. Da ciò deriva che la tendenza a perseverare nel proprio essere, propria di tutti gli esseri, prende la forma del riferir tutto a sè, e di porre sè come fine del tutto. A questo *egoismo* la ragione, come facoltà dell' universale, è direttamente opposta; essa tende a liberare l' io dalla propria particolarità, per elevarlo a quella, che pure è la sua potenzialità, cioè ad una forma di esistenza universale. E siccome l' io è individualità perfetta, nella quale tutti gli elementi della sua natura complessa formano un' unità, così il conflitto morale prende la forma di interna scissura, di dissidio dello spirito con se stesso.

La possibilità di risolvere questi due conflitti si ottiene col riferire gli opposti a un tutto che li comprende, con l' unificazione cioè da una parte del naturale e dell'ideale, e dall' altra dell' individuo con la comunità. L' ascetismo religioso, come già lo stoicismo greco-latino, crede di raggiungere la composizione della lotta distruggendo uno dei termini, il soggetto naturale; ma con ciò rende impossibile anche la vita morale; perchè questa non è che la *disciplina superiore della vita naturale*, e non è possibile senza di essa. E per vita naturale qui s'intende l' umana. La razionalità dell' azione suppone l' azione, ed attinge da essa il suo contenuto; volere razionalmente è sempre volere questa o quella cosa, non già volere la *pura forma* della razionalità. L' universale che è soltanto universale è un concetto impossibile, perchè sotto l' universale ci è il particolare di cui è l'unità. La vita morale suppone la vita naturale; p. es. la vita morale della famiglia suppone il fondamento naturale, ma lo trasforma in amore, in assistenza, in dovere. L' essere ragionevole è così fatto, che o cade più basso dell' animale, sottomettendo la ra-

Digitized by Google

gione al talento, o si innalza sulla natura animale, trasformandola in strumento della vita razionale. Perchè questo sia possibile l'uomo è *libero*, cioè ha un potere che lo rende capace di farsi superiore agl'impulsi, non distruggendoli, ma facendoli mezzo per l'attuazione della forma di vita superiore, che è la moralità. La libertà è l'espressione pratica della indipendenza della volontà, che è insieme individuale ed universale (*io*), rispetto agl'impulsi, e perciò il mezzo necessario della vita morale. Quindi essa non è immotivata; una libertà indifferente, (ai motivi), è tanto irreale quanto una leva senza fulcro, quanto l'universale senza il particolare. La legge naturale è forza, la legge morale è libertà; ma perchè la libertà crei un ordine, o, come si dice, un mondo, non deve essere senza legge; l'ordine morale è quello delle volontà-legge. Questa è l'originalità dell'ordine morale rispetto a quello della natura.

Il secondo aspetto del conflitto, quello dell'egoismo e dell'universalità, si risolve mediante l'identificazione della nostra vita con quella dei nostri simili, nella famiglia, nella patria, nell'umanità, mediante un'estensione progressiva della nostra individualità, che se appare indebolirsi nella sfera del sentimento, è sempre più riconosciuta in quella del pensiero, e da questa si ripercuote su quella con novella forza. È un fatto che il sentimento di famiglia non ostacola a lungo andare quello di patria, nè questo l'umano. La psicologia insegna, che il sentimento è più lento dell'idea, e più tenace e meno facilmente mutabile; ma finisce per conformarsi alle idee, senza le quali non esisterebbe. È un fatto che la nazionalità ha cessato di essere una barriera insormontabile, e che ogni ingiustizia, anche se colpisce stranieri, ha un'eco umana.

Il contrasto tra la carne e lo spirito, tra la coscienza individuata egoistica e l'universalità della norma etica mette capo all'idea del *dovere;* e pare ormai impresa senza speranza di riuscita quella di fare una morale, che prescinde da questa idea, e da quel dualismo che è l'uomo stesso. Il monismo positivistico e materialistico e l'utili-

Digitized by Google

tarismo lo negano, ma si sono chiariti impotenti a spiegare la moralità, e a soddisfare i bisogni morali dello spirito umano. Per vincere questo dualismo è necessaria la lotta contro l'uomo inferiore, che Göthe ha espresso nella sentenza: « dalla necessità che avvince ogni essere può affrancarsi soltanto l'uomo, che trionfa di se stesso. » L'etica ha dunque come essenziale il momento dualistico antitetico, e Kant ebbe il torto di soffermarsi troppo in questo; ma presentandolo sotto l'aspetto del dualismo di materia e forma ne rese più urgente e più facile la risoluzione.

§ V. Si consideri ancora che il tentativo di Kant era il solo possibile per dar fondamento ad una morale assoluta ed imperativa. Provate false, per la critica dell'empirismo, tanto la teoria delle idee innate, quanto quella affine dell'intuizione intellettuale, solo una teoria formale poteva sostituirle.

L'alternativa nella filosofia morale è sempre una sola, quella tra il razionalismo e l'empirismo; quindi se questo non riesce nell'impresa, e se delle teorie razionalistiche si debbono respingere l'innatistica, e l'intuizionistica, (che comprende anche la morale teologica e trascendente), non resta che la teoria formale, la quale ha anche il merito di dare all'esperienza la parte che le spetta nella formazione della coscienza morale.

Non rientreremo nelle discussioni già fatte delle teorie empiriche. Ma, raccogliendo in breve i risultati di esse possiamo dire, che l'empirismo morale non può ammettere altro criterio che l'utilità delle azioni pel benessere dell'umanità; l'ideale morale empirico è l'eudemonia, cioè un ideale della fantasia, non precisamente determinabile, e che non può dare alla norma morale i caratteri di valore assoluto, e di rigorosa obbligatorietà. Anche perchè la felicità non è che un'astrazione risultante dalla somma algebrica dei piaceri e dei dolori, di cui il sentimento è giudice, cioè una facoltà che è insieme soggettiva ed individuale. Se anche fosse possibile, (e non è), il calcolo eudemonistico fondato sull'esperienza, è evidente

Digitized by Google

che questo non potrebbe avere che un valore di verisimiglianza o di *media;* e ciascuno resterebbe libero di giudicare, se e in quale misura il suo caso rientra nel calcolo di probabilità generale. Di più, su questo calcolo non si potrebbero fondare se non regole di prudenza, non precetti assoluti. Posto anche che sia generalmente utile non danneggiare altri, resterebbe sempre la possibilità per l'individuo di calcolare, se, stante le sue condizioni speciali, non fosse consigliato per lui di contravvenire al precetto. Nè vale sostituire l'utilità generale all'individuale, e mostrare che quella rientra in questa, e ne è un fattore essenziale, per modo che debba essere sempre preferita. Perchè in questo ragionamento ci sono quattro termini, e perciò esso è falso logicamente. Quando si dice utile generale, non si bada che esso non è la stessa cosa che l'*utile di tutti;* quello è un concetto *collettivo*, questo è invece un concetto *distributivo*, e si conchiude dal primo, quando a rigore non si potrebbe conchiudere se non che dal secondo. Tra l'utile generale e l'utile individuale, (anche definitivo), ci può essere contraddizione, e il primo può richiedere il sacrifizio completo del secondo. Ora che cosa mai potrà obbligare l'individuo a sacrificare il suo proprio bene al bene comune, se l'interesse individuale è in fondo il movente morale ultimo? Non le leggi e le sanzioni dell'opinione e dell'onore, le quali, se non hanno una ragione superiore, debbono essere considerate come illusioni, a cui è lecito sfuggire con l'astuzia o con la violenza sempre che è possibile. Non la sanzione della coscienza, il rimorso, perchè questo perde, nell'ipotesi eudemonistica, ogni valore assoluto, e può essere spuntato dall'abitudine del male. La morale eudemonistica, (e tale è necessariamente ogni morale empirica), non supera l'individualismo. Inoltre non pare che l'idealità della natura umana si lasci rinchiudere in quella, se, anche nei limtti da quella segnati, ha preferito sempre la parte più ideale. La storia prova che l'uomo ha sempre cercato più insistentemente dell'eudemonia le soddisfazioni di carattere ideale. La ci-

Digitized by Google

viltà antica e quella del M. Evo hanno cercato, il *bello* prima dell' *utile*, hanno fatto il tempio e la statua prima della maggior parte degli oggetti necessarii agli agi della vita; l' uomo ha inventata la scrittura prima del riscaldamento artificiale, il pennello prima della forchetta. Quasi tutte le invenzioni più necessarie alla vita sono anonime, e sono invece celebrati i nomi dei guerrieri e degli eroi, che fecero più soffrire che godere. Sotto il rapporto del benessere materiale si può dire che le classi sociali differiscano ora meno che nell' antichità e nel M. Evo, ed anche meno che fino a un secolo fa. Ma ai due estremi della scala sociale troviamo la prova della tendenza idealistica, così nella parte di ricchezza dedicata dai più favoriti dalla fortuna a godimenti che non sono materiali, (l'Arte, la beneficenza), come dai meno favoriti, che devolvono una parte relativamente maggiore delle loro scarse risorse, dal pane quotidiano all' abito da festa, agli spettacoli, all'ornamento muliebre.

Pare dunque che l' alternativa sia questa, o una morale empirica senza universalità e necessità, senza doveri assoluti, una morale dell' interesse e della prudenza; o una morale razionalistica formale, e quindi vuota, secondo le critiche precedentemente discusse. La sommissione ad una volontà superiore non potrebbe essere un fondamento sufficiente, perchè si dovrebbe sempre provare il perchè di questa sommissione, e non si potrebbe farlo se non provando che quella volontà è buona.

Per uscire da questa alternativa non ci è altra via che di ristabilire nella ragion pratica l' unità che il criticismo ha ristabilito nella ragione teorica, quella cioè tra il dato dell' esperienza, e la funzione formatrice della ragione. Siccome solo le leggi razionali sono universali, e solo la legge della ragione può vincolare, rispettandola, (cioè non urgendola, come una forza straniera, (sensibilità), la volontà e la libertà umana; così la moralità non si può fondare se non che sulla ragione. E siccome la ragione è la sola arbitra dei valori, così è anche la causa del va-

Digitized by Google

lore assoluto del soggetto morale, ed essendo la stessa in tutti, è causa dell' egual valore dei soggetti morali, e del valore massimo che ha la loro vita comune, nella quale soltanto è possibile che essi conseguano i fini della loro natura. Ma la morale ha con l' esperienza dei rapporti essenziali, perchè senza di essa non si potrebbe assegnare nessuna norma morale determinata. Se anche la moralità è la vita secondo ragione, la ragione senza l' esperienza non sa la vita che sia. È certo che dei puri enti razionali non avrebbero moralità, e che enti razionali diversi dall' uomo, cioè con sensibilità, appetizioni ecc., diverse delle umane, avrebbero diversa moralità. La morale non si riferisce soltanto alla forma, ma anche al contenuto del volere, ai fini che esso si propone. I quali, se anche non sono accidentali, ma derivano dall' essenza dell' uomo, e dalle condizioni stabili della sua esistenza, non possono essere determinati se non che dall' esperienza. Il rapporto tra l' elemento razionale a priori e l' empirico è nella morale quello stesso che è nelle conoscenze teoriche; in queste la forma razionale dà il carattere di universalità e necessità logica o causale alle conoscenze; nella morale dà l' universalità e necessità che sono proprie dell' imperativo morale. In ogni precetto morale ci è l' imperativo che è la forma, e ci è il contenuto che è empirico. Supponiamo degli esseri morali diversi dagli uomini, per ipotesi privi di bisogni nutritivi, genesici, di convivenza. Per questi esseri non potrebbe essere scritta una morale della proprietà, della famiglia, della vita sociale. Ma ancora essa non potrebbe essere scritta senza l' elemento razionale. I bisogni nutritivi non porterebbero ai doveri relativi al rispetto della proprietà; i genesici non porterebbero ai doveri di amore, di fedeltà, di assistenza, di protezione e di rispetto, di monogamia, di indissolubilità ecc.; i cooperativi non porterebbero alla morale sociale, alla libertà, all' eguaglianza, al rispetto della personalità, al riconoscimento non del *gregario*, ma del *socio*, all' organizzazione ed alla gerarchia dello Stato. E se questi bisogni

Digitized by Google

dovessero essere altrimenti soddisfatti, p. es. i nutritivi altrimenti che col lavoro individuale, i genesici, p. es., come nelle piante, le norme morali potrebbero essere interamente diverse da quelle che sono.

L'accentuazione formalistica della morale kantiana fu dunque una conseguenza dell'attitudine polemica, che il contrasto insoluto delle dottrine razionalistiche e delle empiriche, anzi il predominio conquistato da queste ultime sulle prime diede alla ricerca kantiana. L'influenza della morale kantiana sulla cultura e sulla morale comune non fu minore di quella della sua dottrina della conoscenza. Anche ora, corretta dalle sue esagerazioni unilaterali, essa è il migliore rifugio della severità morale e dell'universalismo morale contro l'individualismo, contro l'utilitarismo, contro tutte le ribellioni, non raramente comiche, dei cosiddetti spiriti superiori contro le leggi eterne dello spirito umano, e della umana società. L'etica kantiana deve considerarsi come restauratrice dell'idealismo morale dal punto di vista scientifico, come ammonitrice severa che la storia umana corre sulle idee umane. E che come anticamente fu la lira dei poeti, propagatrice di idee, che presiedette alla edificazione della città antica, così dalle idee nella forma severa del pensiero sarà diretta la costruzione della città futura. Una delle cose più contrarie al sentimento morale comune è quella che si potrebbe dire l'*aridità morale* di Kant. Il non ammettere altro sentimento morale che l'Achtung, e l'escludere quasi la passione o l'entusiasmo del bene. Data l'unità dell'umana natura, la più alta perfezione morale è la legge di giustizia diventata amore. Ma di nuovo, le esagerazioni unilaterali non infirmano il valore della dottrina; come il suo duraturo successo conferma ancora una volta il detto di Montesquieu: « en matière de morale nous aimons, speculativement, tout ce qui porte le caractère de la sévérité ».

Digitized by Google

Digitized by Google

PARTE SECONDA.

Le forme della comunità morale.

INTRODUZIONE.

§ I. L'Etica, come scienza dell'operare umano nella vita comune, in quanto può essere sottoposto ad una legge universale ed imperativa della coscienza, cerca un principio capace di organizzare la vita sociale. Questa per conseguenza non è fondamento della morale sociale soltanto, ma di tutta la morale; ogni dovere, ogni virtù morale è sociale, anche quando ha l'individuo come soggetto e come fine. Se, per ipotesi inammissibile, potesse esistere l'individuo umano fuori della società, se un uomo solo esistesse al mondo, esso non avrebbe moralità, nel senso nel quale la moralità è intesa dalla coscienza umana. Anche i doveri individuali sono doveri sociali, cioè sono doveri di conservazione e di perfezionamento per la realizzazione di un ideale, al quale solo la comunità morale dà ragione di esistere e valore di fine. Che cosa sia la società abbiamo già detto nei capitoli preliminari, e sarà detto più particolarmente in seguito per ciascuna forma di vita sociale. Ora importa notare, che, se la legge morale riguarda la vita comune, ed è organizzatrice della vita comune, l'Etica che si dice *sociale* non è una parte speciale accanto ad una parte generale, o un' applicazione dell' Etica, ma la dimostrazione della funzione e dell' efficacia della legge morale nella vita comune e nella storia umana.

Digitized by Google

Ogni morale sociale ha un aspetto storico e un aspetto ideale. La materia sulla quale si esercita la valutazione morale varia col tempo, e una certa forma di vita morale comune, possibile in un tempo, non è tale in un altro tempo. Non si potrebbe, partendo dal principio generale del bene, dalla legge morale, costruire nessuna forma di comunità morale, come quella che richiede un certo insieme di condizioni naturali e storiche sulle quali si fonda, e che sono studiate dalla sociologia. Questa studia i fatti della vita sociale dall'aspetto causale; la morale studia questi stessi fatti dal punto di vista del *valore* e del *dover essere*, li apprezza, li giudica, ed è principio del loro cangiamento per renderli sempre più conformi all' ideale morale. La realizzazione sempre più perfetta del principio del bene funziona da criterio valutativo e da principio di uno sviluppo, che è, come abbiamo indicato fin da principio, di progressiva autonomia e di progressiva idealità, di sempre maggiore libertà e umanità nella vita dello spirito.

Pure errerebbe chi credesse che il progresso morale sia chiaro e consapevole sempre, e retto dalla guida della coscienza morale proponentesi un fine direttamente proseguito. La moralità, come tutte le altre forme della vita dello spirito nella storia, è retta dalla legge dell'*eterogenesi dei fini*; in essa ha luogo quella che potrebbe dirsi la sostituzione inconscia dei valori, che fa apparire talvolta il progresso morale come una rivelazione. Le idee morali si fanno strada faticosamente, e le più importanti dal punto di vista sociale sono effetto di lotte lunghe e dolorose, di eroismi e di olocausti che la storia registra. Una forma determinata di coscienza morale e di vita morale comune non è il prodotto di uno sviluppo logico e psicologico di idee rettilineo e continuo, ma di un intreccio complicatissimo di cause positive e negative, dal cui rapporto, continuamente variabile, è determinata ogni volta la coscienza morale di un'epoca. Così la coscienza morale nel M. Evo varia secondo la collocazione delle tre cause

Digitized by Google

principali, la cultura antica, il Cristianesimo e i fattori morali contribuiti dai barbari.

Le diverse forme o specie di vita comune si possono distinguere o per la qualità delle cause che collegano gl'individui tra loro, o pei fini, o per l'ampiezza del circolo di persone che comprendono. La *famiglia* si fonda su una causa naturale, ha fini di tutela reciproca e di intimità spirituale fondata sull'amore coniugale e parentale, ed è la più limitata delle forme sociali. La *società civile* si fonda sul sentimento di simpatia tra eguali e tra *socii*, cioè tra persone che proseguono fini di comune utilità; e abbraccia gruppi più o meno estesi, di estensione indeterminata, ma sempre aventi lo stesso carattere particolare dei fini per cui sono costituiti. Lo *Stato* ha un fondamento naturale nel *popolo* e nel *territorio*, ed è l'organizzazione della personalità sovrana del popolo, in quanto prosegue il fine della cooperazione sociale sotto tutte le forme.

La più alta forma di comunità morale sarebbe quella che abbracciasse tutta l' umanità, sotto una forma di organizzazione e per fini definiti. Ma una comunità morale di tal fatta è ideale, e non esiste determinatamente mai. Essa non è rappresentabile sotto una forma definita, e perciò non ha limiti precisi nè di spazio nè di tempo. È un ideale, che non può avere altra forma se non che quella che la storia dà successivamente, e mai stabilmente, alla vita civile dei popoli, e che non ha nessuna forma di organizzazione definita, di cui si possa fare la teoria. Nondimeno ci sono forme di comunità morale, che non sono necessariamente ristrette nei limiti di uno Stato. Tali sono molte di quelle associazioni delle quali si compone la società civile, perchè nè le società a scopo economico nè quelle a scopo di cultura sono necessariamente nazionali. Specialmente i fini di cultura non si possono limitare a popoli e a tempi determinati, e possono essere proseguiti da tutti con lavoro comune e continuo. Ma le società di cultura, siccome in esse l'iniziativa individuale è sovrana, e il fine è ideale, non possono avere se non che forme di

Digitized by Google

organizzazione limitate, e quindi rientrano tra le forme particolari di comunità morale, di cui si compone la società civile.

Una sola forma di società di cultura ha avuto storicamente un'estensione maggiore talvolta di quella degli Stati, e insieme un'organizzazione sociale definita ed autonoma, ed è la società religiosa. Questa, avendo per base un insieme di credenze comuni, fondate sulla fede e sull'autorità, circa il mondo e l'umanità, e il destino e il fine dell'uomo nel mondo, e su una morale da esse derivata, è la sola forma di società organizzata, che abbia in sè la tendenza, più volte realizzata, di superare i limiti etnici e nazionali, e che, se non ha raggiunto l'ideale dell'*unum ovile et unus pastor*, lo prosegue costantemente, ed è per la causa, (coscienza religiosa), pei fini (unità di fede e di opere), per l'estensione, più universale dello Stato.

Dunque le forme della comunità morale sono queste, la famiglia, la società civile, lo Stato, la società religiosa, (Chiesa).

CAPO I.

LA FAMIGLIA.

§ I. Le origini e la storia della famiglia sono state variamente ricostruite dagli studii assai larghi e continuativi dei sociologi del secolo XIX. Non possiamo darne che i risultati, rilevando fin da principio, che, rispetto alle induzioni, le quali si addentrano nell'epoca più remota, anteriori alla storia, regna molta incertezza. Secondo queste induzioni, le quali si fondano sulle leggende, sui miti e sui residui d'istituzioni passati dall'epoca preistorica alla storica, e sulle relazioni delle istituzioni famigliari presso i popoli barbari contemporanei, la prima parentela sarebbe stata quella dell'*orda*. Alla comunità dei beni sarebbe andata congiunta quella dei connubii, tra cui il materialismo storico trova una connessione causale. I poeti antichi,

Digitized by Google

Omero, Lucrezio, Orazio hanno parlato di questa primitiva barbarie umana, e Vico ha pensato prima dei sociologi moderni, a questa che egli chiama *infame comunione* delle cose e delle donne. Le discussioni più recenti hanno però indotto molti a negare ogni valore dimostrativo alle invocate tracce di promiscuità, e si è affermato che probabilmente il regime comunista dei connubii non è mai esistito. Dallo stesso punto di vista delle teorie evolutive si è ritenuto come probabile, che l' uomo primitivo, o il suo progenitore scomparso, fosse, come del resto altre specie di animali, monogamo, e che l'uomo abbia ereditato da esso, pur a traverso molte deviazioni determinate da cagioni varie, segnatamente economiche, la tendenza alla monogamia. Nondimeno all' inizio della vita sociale, e quando alla guida sicura dell'istinto si sostituì quella variabile dell'esperienza, in relazione alle condizioni di vita anch'esse variabili, le relazioni tra i sessi non avrebbero avuto forme dapertutto identiche, e non si può escludere che qua e là non si siano prodotte forme limitate e difficilmente precisabili di comunismo.

A queste sarebbe succeduta, dopo un periodo di tempo, di cui non si potrebbe calcolare la durata, la parentela materna, come quella che è una certezza fisica. Le prime famiglie sarebbero state delle corporazioni di parenti uterini, nelle quali il padre o non entrava stabilmente, o aveva un ufficio secondario. Le condizioni economiche avrebbero influito variamente sullo sviluppo della famiglia materna; essendo a questa favorevoli quelle delle società, nelle quali i mezzi di sostentamento sarebbero stati di più facile acquisto, pesca, pastorizia, agricoltura in terre fertili e pianeggianti. Se al regime della famiglia materna si sia anche congiunto quello degli imperii femminili, che sarebbe attestato dalla leggenda delle Amazzoni, è assai dubbio, e contestato oggidì. La parentela femminile è in molta parte una verità storica, il *matriarcato* un'assai arrischiata induzione; e, come una fase generale e durevole delle società umane, certamente falsa.

Digitized by Google

Alla specificazione dei gruppi famigliari avrebbe contribuito principalmente il regime dell'*exogamia*. Con la divisione dell'orda primitiva in gruppi minori sarebbe nato il sistema dei connubii fuori del gruppo. I maschi dell'uno avrebbero sposato le donne dell'altro; ma per la pratica dell'infanticidio, che nelle tribù barbare colpisce specialmente le femmine, la famiglia materna con regime poliandrico sarebbe stata la prima a formarsi. In un periodo ulteriore l'exogamia, praticata non da gruppo a gruppo, ma da tribù a tribù, da popolo a popolo mediante il ratto violento, (es. il ratto delle Sabine), sarebbe stato il mezzo di transizione dalla famiglia materna alla paterna, poligama prima, monogama dopo. Quindi, come tardo risultato di sviluppi secolari, e di lenti miglioramenti nelle condizioni economiche, sarebbe apparsa fin dall'epoca preistorica la famiglia paterna, come un progresso dello spirito umano sopra antiche e rozze istituzioni. Al suo avvenimento tutta una forma d'incivilimento primitivo ed imperfetto scompare, e sulle sue rovine si elevano quelle società, che ci sembrano già vecchie quando incomincia la storia.

E la famiglia maschile ha avuto essa stessa due forme, le quali, all'avvenimento delle prime civiltà storiche, ci si presentano intrecciate; e, guardate nel complesso delle grandi epoche storiche, appariscono non immobili, ma in istato di transizione dalla più antica alla nuova. La prima famiglia maschile è fondata sul dominio, comprende un gran numero di persone e di relazioni; il suo capo è il padre-signore, (patriarcato), e in essa la nozione di parentela, se non è secondaria, non è unica. Invece la nuova famiglia maschile è fondata sulla parentela, e comprende solamente i genitori e i figli. Essa comincia a disegnarsi e distinguersi nel seno della famiglia più antica (patriarcale), non appena la nozione della parentela pei maschi comincia a rendersi indipendente dai simboli esterni della appropriazione violenta (ratto), e della compera, rimasti per lungo tempo come eco ideologica dei fatti corrispondenti, che avevano presieduto da principio alla formazione

Digitized by Google

della famiglia paterna. Questa nuova famiglia è limitata, la nascita e la morte le segnano stretti confini; è il gruppo famigliare più piccolo, e insieme, poichè il suo fondamento sono la fedeltà e l'amore, il dovere e il sacrifizio, è quella che ha la maggiore idealità etica.

Però non sarebbe esatto credere, che queste trasformazioni della famiglia si siano succedute realmente secondo lo schema indicato. Lo sviluppo non ha avuto luogo contemporaneamente nei diversi popoli, nè è stato precisamente quello che lo schema scientifico dice. La famiglia patriarcale suppone uno sviluppo di idee giuridiche ed una organizzazione, che non possono essere coeve della prima famiglia paterna. Per taluni esso è già compiuto allorchè comincia la storia (popoli ariani). Altri ci presentano in atto, ciascuno un grado, e, insieme presi, tutti i gradi di esso; altri ce ne offrono realizzata, nella loro storia, una parte maggiore o minore; altri ci porgono l'esempio di un progresso, che, sotto l'azione di condizioni speciali, procede non per gradi contigui, ma, per così dire, a sbalzi. Inoltre, sulle forme primitive le induzioni sono imperfette, non vanno di là da mere probabilità, e sono, come abbiamo già detto, contestate; almeno come fatti di carattere generale e permanente.

§ II. Ma, per quanto siano incerte le conclusioni, che allo stato delle ricerche si possono formulare intorno alla storia della famiglia, non è però incerta la *tendenza*, che questa storia, ancora così mal nota, rivela. Questo è indubitabile, la progressiva diminuzione del carattere naturalistico, simbolico, legato alla sensibilità, e il continuo crescere dell' idealità e del carattere etico. Per tre vie l'idealismo morale si fa strada nella storia della famiglia, e riesce a tre forme d' idealità nella vita, l' idealità del vincolo morale, l'idealità del potere, l'idealità dell'amore, che vediamo raggiungere la forma più perfetta nella famiglia cristiana.

La prima maniera d'idealità consiste nel trarre da un rapporto naturale, fisico, un organismo etico. Questo or-

Digitized by Google

ganismo, che manca del tutto nel matrimonio comunista, e al quale nella famiglia femminile l' uomo resta quasi straniero, che è instabile e incerto nella famiglia poligama, diventa definito e completo nella famiglia monogama, nella quale il vincolo naturale non si desume dal fatto materiale, ma dalla fede giurata, e dall' onore e dalla virtù femminile. I doveri reciproci di fedeltà e di protezione, di mantenimento, di educazione e di tutela, di potestà e di obbedienza, trovano il loro saldo fondamento nel vincolo naturale, e lo trasformano in vincolo ideale.

L' idealità del potere si manifesta nel progresso dalle forme primitive e rozze dell'appropriazione violenta (ratto), e della compra, all' unione fondata sul *consenso*, nella quale il potere non è adoperato a proteggere il diritto di colui che lo esercita, ma la persona stessa di colei che lo invoca, e di quelli che per la debolezza dell' età ne hanno bisogno; e che è temperato e insieme reso operoso dall'amore. In rapporto alla prole questo progresso si manifesta nel passaggio dalla nozione di proprietà a quella di temporanea tutela, e nella crescente mitigazione della *potestas* per mezzo della *pietas*.

Finalmente dalla maniera ferina dei primi connubii, pei mutabili amori delle nozze poliandriche e poligame, alla castità del matrimonio monogamo indissolubile, è tutto un trionfo dell'ideale natura umana sul più rude e instabile istinto sensuale, tutto un processo di purificazione del sentimento, che si eleva alla più alta idealità dell'amore, al consorzio di tutta la vita, all'integrazione spirituale di due anime di tipo intellettuale e morale diverso, ma che si completano vicendevolmente. Nell'animale l'amore è specifico, nell'uomo è individuale, e deriva da un'armonia di coscienze, che sarebbero infelici nella loro separazione. Ma la maggiore idealità dell' amore nella famiglia è nel riconoscimento e nell' affermazione della sua perpetuità e nella sua subordinazione assoluta al dovere.

§ III. La famiglia è dunque la prima comunanza sociale, suggerita dalla natura, nella quale l'uomo trova le

Digitized by Google

prime condizioni del proprio sviluppo, fisico, e principalmente morale. La prima educazione è quella che si ha dalla famiglia; e l'educazione famigliare, come dà i rudimenti dell'educazione sociale, così si accompagna a questa in tutto il suo sviluppo. In essa si apprendono le prime idee di religione, di dovere, di subordinazione e di amore, da essa si hanno i primi esempii di abnegazione, di lavoro, del viver per altri, le prime idee di giustizia, di amor di patria, di ossequio alla legge. È dunque un organismo etico che abbraccia tutte le sfere della vita, che interessa il costume, la religione, il diritto. Il matrimonio, che ne è fondamento, è un consorzio di tutta la vita, a cui il libero consenso dà origine, ma nel senso limitato di volerlo costituire; non già nel senso di determinarne l'essenza e la norma. Queste sono date dalla natura e dalla ragione, consistono nella disciplina dell' istinto naturale mediante la ragione. E la disciplina è duplice, è giuridica ed è morale; la prima affidata alle leggi ed alla garenzia dello Stato, costituisce il diritto di famiglia; la seconda ha fondamento nella coscienza individuale e sociale, è costume; e trova generalmente la sua espressione nella sanzione religiosa del matrimonio. Dal punto di vista morale la famiglia ha per fondamento l'unione più perfetta dell'uomo e della donna, il *consòrtium omnis vitae* in tutte le forme nelle quali compiesi l'umana destinazione. Al disopra del vincolo naturale si eleva, come dice Hegel, il vincolo spirituale, indissolubile nel suo diritto, come il sostanziale, che sta al disopra delle accidentalità delle passioni, e del sentimento individuale e temporaneo.

È appena necessario dire che la monogamia è la forma perfetta del matrimonio, perchè è la sola che risponda al carattere esclusivo e individuale dell'amore umano, e all'unità della famiglia. Il regime monogamo era già antico all'avvento del Cristianesimo, ma spetta a questo il vanto di avere parificata la condizione dell'uomo e della donna sotto il rispetto della fedeltà reciproca, e di averne proclamata la indissolubilità. Nelle società antiche, nelle quali

Digitized by Google

prevalse il concetto giuridico e politico della famiglia, le leggi e il costume erano tanto indulgenti rispetto alla infedeltà maschile, quanto inesorabili e severe rispetto alla infedeltà femminile. La Chiesa proclamò la perfetta eguaglianza dei due sessi nella fedeltà reciproca. « Eadem servitus, dice S. Agostino, pari conditione censetur ». E così fu tolto l' assurdo, che i correi di una stessa colpa soggiacessero a due sanzioni diverse.

Dicasi lo stesso dell'indissolubilità. Difatti, quale che sia stata la primitiva dottrina cristiana in ordine ad essa, quali che siano state le esitazioni, e le concessioni inevitabili al diritto barbarico durante il M. Evo, è certo che la tendenza costante del Cristianesimo fu di far prevalere il principio della indissolubilità. E il principio prevalse, e si mantenne fino alla Riforma, ed anche dopo rimase uno dei caratteri essenziali colla famiglia presso i popoli cattolici. Le discussioni retrospettive sopra la interpretazione di un passo famoso del Vangelo di S. Matteo (V, 32), che pare consenta il divorzio, o più propriamente il ripudio della donna per adulterio; l'enumerazione dei casi, nei quali la Chiesa, per riguardi temporali, concesse il divorzio a principi nel M. Evo, non valgono ad infirmare la conclusione che discende dall' esame generale dei fatti. Perchè quei casi si riferiscono a quelle esitazioni, a quelle incertezze, ed a quelle deviazioni, che si accompagnano da principio ad ogni grande rinnovazione dei costumi e delle credenze. Mentre l'avere stabilito il regime dell'indissolubilità, contro la larghezza della legge romana e delle barbariche, è una delle opere più benefiche da essa compiute pel miglioramento dei costumi. Perchè ne furono represse la turpe anarchia nei rapporti sessuali della società romana dell' Impero, e la ferocia dei ripudii germanici. Le antiche leggi, dalle mosaiche alle barbariche, largheggiavano nella facoltà di divorziare assai più con l'uomo che con la donna. Ed anche quando queste disuguaglianze erano svanite, o ridotte a poca cosa, (come nel diritto romano giustinianeo), la condizione, per ogni altro rispetto subordinata, della

Digitized by Google

donna, faceva che, nella maggior parte dei casi, il divorzio si riducesse praticamente al ripudio da parte del marito. Perciò si può dire che fu il Cristianesimo, che assicurò stabilmente alla donna la sua qualità di moglie e di madre.

Questo principio della indissolubilità comincia a parer grave ai costumi moderni; ma non è probabile che esso sia per essere rifiutato in teoria, e che si proceda nella pratica nel senso opposto, nella misura stessa nella quale esso condusse il costume in confronto alla libertà illimitata dei tempi dell'Impero. Quali che possano essere le transazioni possibili nella pratica, pare indubitabile che il principio della indissolubilità è il solo che possa dare al matrimonio un valore morale. La famiglia nasce dall' amore, e lo santifica convertendolo in dovere. Legando l'amore col dovere, facendogli promettere una fedeltà eterna, la famiglia non contraddice alla natura dell'amore umano. Questo anzi non osa domandar nulla, senza promettere in cambio l' eternità. Si dirà che è un' illusione, e sotto un certo rispetto è vero. Ma appunto se, e in quanto è illusione, dà la prova che esso non basta a se stesso, non basta a realizzare quello che è il suo fine e il suo ideale. Questo difetto del sentimento è colmato dal dovere; mobile, esso lo fissa; egoista, lo forza alla devozione; umiliante ed oppressore lo rende casto e rispettoso. Il Dumas ha detto, che la donna non può obbedire che all'amore, e non sentirsi vincolata che da esso. Ciò è falso; ma, se fosse vero, la conseguenza sarebbe che l'integrità della famiglia, che è una guarentigia per la donna, dovrebbe essere mantenuta come un freno contro di essa. Il vero è che la famiglia rappresenta la più nobile protezione per la donna; e che l' uomo che vuole una famiglia, poichè di questa sono parti essenziali la donna e i figli, deve impegnarsi verso quella e verso questi, e questo impegno è vano, se, *in principio*, non è eterno.

Questo concetto della indissolubilità è riconosciuto dalla maggior parte di coloro che lo vorrebbero più o meno dissolubile in pratica. Costoro distinguono tra l' ideale e il

Digitized by Google

reale, tra il vincolo morale e il vincolo giuridico. Ponendosi dal punto di vista della contingente attuazione, si dubita che, dileguato l'amore, rotta di fatto l'unità delle anime, macchiato il talamo dall'adulterio, il pronunziare il divorzio non sia altra cosa che la costatazione di un fatto doloroso. Se non che non si bada, che nell'uomo il fondamento che natura pone è sottoposto ad una disciplina, per la quale gli stessi fini naturali si elevano a fini morali. Le nozze sono la disciplina dell'istinto sotto la volontà, e perciò ogni invocazione del diritto dell'istinto contro la volontà è una inversione del rapporto che vuole subordinato l'aspetto fisico all'ideale dell'amore umano, è una invocazione della bestialità contro l'umanità. Quello che in idea è perpetuo non può essere reso caduco dalle sole ribellioni del senso. Le relazioni parentali compiono la trasformazione idealistica dell'amore, pongono il fine suo di là da esso, e riconnettono alla comunità quelle coppie, che il carattere esclusivo ed egoistico dell'amore isolava. Il Carducci ha cantato, in un semicoro di fanciulle:

> Talamo e cuna è l'ara tua: l'ascosa
> Corrispondenza è quivi, onde si cria
> Quell'eterna armonia,
> Che de' petti *domati in fondo* aggiunge
> E la famiglia a la città congiunge.

Se nella famiglia si potesse tener conto dei coniugi soltanto, soltanto del talamo, si potrebbe anche consentire alla teoria del libero amore (da non confondere con la venere vaga). Ma, poichè essa è un'unità indissolubile del talamo e della culla, la teoria che emerge è quella del matrimonio monogamo indissolubile. Il matrimonio monogamo dissolubile mediante il divorzio è una teoria di transizione o di transazione, la quale, se anche potesse rimediare ad inconvenienti senza generarne di più gravi, (ed è in sostanza quella degl'inconvenienti la ragione più forte che si adduce in suo appoggio), non mantiene però il suo

Digitized by Google

valore logico contro la critica, così come, nelle molteplici forme della sua applicazione, va dalla più lieve deroga al principio della indissolubilità, fino alla minima divergenza da quello del libero amore. Anzi questo è più logico, perchè riconosce pienamente la legge che invoca, e non commette l'assurdo di riconoscerne il diritto, e di invocare insieme dallo Stato le sanzioni circa la costituzione e la dissoluzione del matrimonio. Se l' amore soltanto costituisce il vincolo coniugale, se il dovere è ad esso subordinato, non ci è luogo d'impegnarsi, innanzi alla religione e allo Stato, di amare; questo non riguarda che gli amanti. I contratti di fedeltà temporanea dinanzi ad un'autorità esterna non hanno valore, non hanno significato.

In un corso elementare di filosofia morale non può dirsi di più sulla quistione; l'esame comparativo degl' inconvenienti che derivano dal vietare o concedere il divorzio spettano alla giurisprudenza. Solo è bene notare, che, (a parte i casi della pena perpetua e della demenza insanabile), ogni teoria logica del divorzio deve concederlo, semprechè il vincolo affettivo fra i coniugi sia rotto. E poichè il mutuo consenso è segno di questa rottura, e la stessa istanza di uno solo dei coniugi basta a provarla; salvo le cautele per evitare decisioni affrettate, si deve abbandonare alla volontà dei coniugi la persistenza del vincolo e la stabilità della famiglia. Così la teoria del divorzio è una teoria di transizione a quella del libero amore, la quale resta la sola teoria che possa davvero opporsi a quella del matrimonio com'è stata stabilita sotto l'influenza del Cristianesimo.

Ed è difatti a quella che conducono talune teorie socialistiche e le anarchiche, le quali riescono ad ammettere che la famiglia non è una forma permanente della comunità morale, ma è destinata a far posto alla forma superiore che è la sociale. Si è creduto di provare il carattere transitorio della famiglia, mostrando come essa non solo non sia la forma generatrice della vita sociale, ma sia in antagonismo con essa. La prova si è voluta trovare nel regno animale, mostrando che non solo dove la famiglia ani-

Digitized by Google

male è fortemente costituita manca la vita sociale, ma anche che la famiglia animale è quasi generalmente la materna, che è la forma più esclusiva e più contraria alla società. Nell'uomo sono massimamente svolti il sentimento famigliare e il sociale, ma anche in esso non ci è parallelismo nello sviluppo della famiglia e della società; anche per l'uomo la prima forma della famiglia è la materna, cioè quella che è in maggiore antitesi con la vita sociale, essendo il sentimento famigliare prevalente nella donna, e il sociale nell'uomo. Anzi la famiglia paterna deve considerarsi come una rivincita del sentimento sociale sul famigliare, una forma di transizione e di transazione per mettere la famiglia in accordo con la società. Una forma di transizione, perchè il suo fondamento vero è il principio politico trasportato nella famiglia; ma, abbandonato che sia il principio politico, respinto come contrario alla scienza positiva il misticismo cristiano, proclamato presso le nazioni che sono a capo dell'incivilimento il principio della dissolubilità del matrimonio, come termine di questo movimento, sebbene in un avvenire non prossimo, non si vede che la dissoluzione del gruppo familiare a profitto del gruppo sociale fortemente organizzato, o di un individualismo che non ammette nessuna forma imperativa e coatta di convivenza, ma solo l'armonia spontanea degl'interessi. La storia della famiglia, considerata nelle sue grandi epoche, ci mostra, che dei due sentimenti che sono in presenza, e che quindi non possono non operare l'uno sull'altro, quello che opera più energicamente è il sociale. Questo ha obbligato la famiglia a trasformarsi, limitandosi sempre più, sia nel numero degl'individui, sia nella quantità e qualità delle relazioni che comprende, e a subordinarsi sempre più alla comunità superiore che è lo Stato.

Aggiungasi che, specie ai giorni nostri, il numero di quelli che non entrano nella vita di famiglia, il numero dei celibatarii è continuamente crescente, e quindi si vanno sviluppando nelle occupazioni alle quali intende, nelle attitudini e nelle aspirazioni della donna, altri ideali che i famigliari, ai quali pareva da prima che dovesse limitarsi quasi esclusivamente. Non solo nei rami del lavoro, dell'industria e del commercio essa va prendendo sempre maggior posto accanto all'uomo, ma anche negli studii, nelle attività ideali dello spirito, e già incominciano e si accentuano le rivendicazioni nel campo sociale e politico.

Riassumendo, la famiglia è stata assalita in tutti i suoi fondamenti, religioso, sociale, morale, per ridurla ad una conven-

Digitized by Google

zione arbitraria e transitoria, ad una relazione libera, regolata dal sentimento e dalla fantasia. Si proclama l'insufficienza della famiglia anche per quello che parrebbe il primo suo compito, l'educazione; e la si accusa di essere la cagione ultima di quasi tutte le ineguaglianze sociali, e segnatamente delle economiche, mediante l'ordinamento della proprietà in patrimonii di famiglia. E, poichè la storia non conosce soste assolute e definitive, e la famiglia si è andata sempre, lentamente, ma pur radicalmente, trasformando, così si augura che la disintegrazione proceda oltre, fino a ridurla a un consorzio interamente volontario, che si fa e disfà secondo la mutabilità del sentimento.

Dopo quanto abbiamo detto sulla natura della famiglia e del vincolo in cui essa consiste, non possiamo consentire alla teoria del libero amore, che giudichiamo contraria alla natura umana. Molto meno crediamo che ci sia antagonismo nell'uomo tra il sentimento famigliare e il sociale; anzi crediamo, che, nella forma che la famiglia ha raggiunta, essa sia la migliore scuola per la vita sociale, cioè per la vita di ordinato lavoro, di subordinazione alla comunità, di interesse alla prosperità e alla grandezza di questa, come tutrice suprema di tutti quei beni che la famiglia assicura. Anzi crediamo che il patriottismo, che aveva una volta due fondamenti espressi nella formula *pro aris et focis*, ora ne conservi, con intatta vivacità, uno solo; almeno per questo, che il sentimento religioso tende sempre più a distaccarsi da ogni limite di tempo e di spazio, come da ogni simbolo troppo materiale e troppo definito. Pensiamo che delle importanti trasformazioni anche nell'assetto economico delle società sono possibili senza distruggere la famiglia; e che non si può disconoscere che qualche trasformazione nella condizione giuridica della donna deve farsi strada, così nella famiglia, che fuori di essa. Non sappiamo intendere come la famiglia possa essere d'impedimento alla libera attività degl'individui, quando riflettiamo che è essa quella che sprona principalmente l'uomo al lavoro. Il suo benefico influsso si rivela nello spirito di conservazione che ispi-

Digitized by Google

ra rispetto alla ricchezza e alle istituzioni patrie, e che deriva dall' interesse, che essa desta in noi per le cose di questo mondo, e dai vincoli tenaci coi quali ci lega alla vita. Certo lo Stato deve integrare la funzione d' educazione e d' istruzione, diventate ora tanto complesse, che la famiglia è ad esse insufficiente; ma noi respingiamo come dannosa, anche in questo campo, la completa sostituzione dello Stato alla famiglia, e crediamo che l' educazione debba rimanere, nei limiti possibili, una funzione essenziale della famiglia, come la casa e il desco. La storia della civiltà è la stessa storia della famiglia maschile: essa fu un effetto della stabile accessione dell' uomo alla famiglia, e perciò stimiamo così poco desiderabile il ritorno ad una forma di questa assai vicina a quella dei primi tempi umani, quanto sarebbe il ritorno del sistema solare alla nebulosa primitiva che lo generò.

Noi crediamo, con lo Spencer, che la disintegrazione della famiglia non solo non debba procedere oltre, ma che sia stata spinta forse troppo in là. Il ritmo del cangiamento ci ha fatto fare, secondo le sue leggi note, un gran passo da un estremo all'altro, ed è desiderabile piuttosto un ritorno che un progresso. Dal regime dello *status*, siamo passati, secondo la formola del Sumner Maine, a quello del *contratto*; ma, poichè il diritto non è mai nè uno stato di natura, nè un puro contratto, così pensiamo che anche il diritto famigliare non si possa accostare maggiormente alla formula estrema contrattuale. Nella specie umana, per la maggiore durata dell'incapacità assoluta e relativa, che abbracciano insieme quasi una terza parte della vita, i doveri di assistenza sono assai più lunghi e gravosi, che per qualunque altra specie animale. Siccome ci sono anzi due periodi d' incapacità nella vita umana, l'assistenza che deve essere proporzionata all' incapacità, non può essere adempita che dalla famiglia. La legge della remunerazione in proporzione del merito è la legge della società, la legge dell'assistenza in proporzione del bisogno è la legge della famiglia; l'inversione delle leggi

Digitized by Google

porterebbe l'una e l'altra a sicura rovina. La potestà paterna è sopra disuguali e incapaci, la potestà sociale è sopra eguali e capaci, e tutti coloro che hanno voluto trasportare nello Stato la legge della famiglia sono riusciti al dispotismo, mentre quelli che hanno voluto trasportare la legge dello Stato nella famiglia, vi hanno portato l'anarchia.

Concludiamo. Il fatto prova che le società non divennero capaci di storia, se non dopo il trionfo della famiglia paterna, e che la storia della civiltà si rispecchia nella storia di questa. Ora la scienza moderna è troppo gelosa della verità effettuale, troppo dominata dal concetto di legge, per ammettere che possa essere vero quello che contrasta alla verità effettuale e rinnega la legge storica che la governa. Essa non può ammettere che possa essere razionale quanto tende a ravvicinare l'umanità ai tipi animali, che possa essere santa la deificazione della passione nella sciolta libertà del suo impeto selvaggio, e possibile di correre a ritroso i secoli e disfare il fato della storia.

§ IV. Abbiamo visto che il matrimonio, come vincolo non solo giuridico, ma anche ed essenzialmente morale, esorbita dalla sfera del diritto, e quindi la sua celebrazione non è solo ufficio dello Stato, ma anche della religione. Non è già che la sanzione civile non abbia valore morale; ma, poichè lo Stato è l'organo del diritto, e la sanzione civile definisce più propriamente il carattere sociale della famiglia, è bene che il lato morale di essa, quello che essa ha di santo nel sentimento, sia espresso da una potestà puramente morale, quale è la religione. Anzi da principio la sanzione del matrimonio fu ufficio principalmente di questa, e solo tardi cominciarono le rivendicazioni del potere civile, e in principio si limitarono ad un riconoscimento da parte di questo di quanto era stabilito dal diritto canonico. Anche S. Tommaso, nel libro delle *sentenze*, aveva scritto: « Matrimonium autem, in quantum est officium naturae, statuitur iure naturali; in quantum est officium comunitatis, statuitur iure civili; in

Digitized by Google

quantum est sacramentum, statuitur iure divino ». Oggi si è giunti alla completa indipendenza del matrimonio civile, sebbene si cerchi ancora come si possano evitare i casi di conflitto, vietando il matrimonio religioso prima di quello civile, e sottoponendo la validità di questo alla condizione, quando sia stipulata, della celebrazione del matrimonio religioso. Ma, poichè la celebrazione del matrimonio, sotto qualunque forma, ripugna all' apposizione di clausole condizionali, la legislazione si è arrestata di fronte a questa difficoltà, ed è il costume che sostituisce il difetto della legge.

Il matrimonio stabilisce tra i coniugi rapporti di ordine diverso, dei quali soltanto quelli che hanno una obbligatorietà di fatto, cioè con possibilità di coazione, entrano nella sfera del diritto. Anche l' amore, che pure ne è il fondamento, non si comanda. E perciò il diritto si limita a prescrivere la coabitazione, la fedeltà e l'assistenza. Il rapporto giuridico degli sposi è quello di eguaglianza, che è facilmente attuato per la naturale divisione degli ufficii, essendo l'attività della donna ristretta principalmente nell'interno della casa, ed esercitandosi invece quella dell'uomo principalmente nei rapporti di questa con la società. Nondimeno l'unità della famiglia richiede una certa prevalenza della volontà paterna, riconosciuta da tutti i codici; sebbene la potestà maritale non sia più nè quella della *manus* romana, nè quella del *mundium* germanico.

La patria potestà appartiene ai due coniugi, ma è esercitata dal marito finchè vive. Di essa è fondamento l'incapacità dei figli, e dura finchè questa dura. Perciò alla potestà sono congiunti tutti i doveri dell'assistenza fisica e morale, tra i quali ultimi sono principali quelli dell'educazione e dell'istruzione. Nel concetto odierno la patria potestà si fonda su un dovere, non su un dominio che si abbia sulla persona dei figli, perchè la persona umana non può essere oggetto di dominio. Ai doveri che la patria potestà impone corrispondono quelli di soggezione, di ossequio, o di obbedienza dei figli.

Digitized by Google

Ma, pur riconoscendo che la patria potestà è strettamente limitata, e che non ha punto i caratteri del dominio, bisogna ricordare che sempre la disciplina della famiglia è stata il fondamento di quella dello Stato. Le esagerazioni della patria potestà, siccome quella che è temperata dall'amore e dalla pietà, non sono in generale temibili. Bene è temibile il caso contrario del suo abbassamento e rilassamento. Si ricordi che l'esagerazione della potestà paterna fu un elemento di forza della società romana; e che la romana disciplina e la romana probità ebbero origine dal regime familiare, nel quale il rigore della *potestas* non era temperato che dalla *pietas*. E, per contrario, in Atene la dissoluzione della potestà paterna preparava fin dai tempi di Aristofane la decadenza dello Stato; e nella stessa Roma il regime educativo della gioventù si era andato così rallentando nel costume, col rallentarsi dei vincoli di famiglia sotto l'Impero, che il *Lydo* delle *Bacchidi* di Plauto paragona con rammarico e con ironia le blandizie liberali della nuova con la forte severità dell'antica educazione latina.

CAPO II.

LA SOCIETÀ CIVILE.

§ I. Il primo ordinamento della società umana è la famiglia; ma tra questa e lo Stato, tra l'ordinamento naturale e il politico superiore, s'interpongono altre forme sociali, che appariscono come integrazione della famiglia e come base dello Stato. Il complesso di tali forme fu detto dall'Hegel *società civile*. La famiglia non basta a se stessa. Il bisogno e il timore strinsero da prima le famiglie in orde nomadi, e poi, acquistate le dimore stabili, dal *vico* (vicinato, gr. οἶκος), le trasferì e strinse nel *pago* o *borgo*, donde la *città*. L'accordo della volontà nella società è sugli utili e sul loro scambio, quindi l'utilità e il contratto ne sono il fondamento e il momento iniziale; ma il fonda-

Digitized by Google

mento ideale e morale è costituito dall'eguaglianza e dalla giustizia, che sono le idee direttive del suo sviluppo e del suo progresso. La storia delle società umane si può considerare appunto come una conquista progressiva di queste due condizioni, che per le società moderne sono vere condizioni di esistenza. Non così per le antiche, nelle quali lo stato di lotta, di guerra esterna, insieme ad altre cause, produssero il regime delle caste chiuse, del privilegio, della schiavitù e della clientela.

La società civile è discernibile razionalmente e storicamente dallo Stato. Se si considera questo, atomisticamente, come una somma di individui, società e Stato sembrano una cosa sola. Ma l'uomo, anche prescindendo dalla famiglia e dallo Stato, non è isolato. Gli uomini si raccolgono tra loro per bisogni, per interessi, che sono o diventano fini determinati della loro cooperazione, e per tal modo creano in essi una coscienza speciale comune e un comune volere. Così si formano i gruppi sociali, e se ne formano tanti quanti sono i bisogni, gl' interessi, i fini comuni. Il sistema di questi costituisce il sistema sociale. Poichè vi ha un interno organismo dello spirito in rapporto ai fini umani di ogni specie, dagli economici, di sussistenza, ai più ideali, deve esserci anche un corrispondente ordine di individui in gruppi da essi definiti, un ordine nel quale siano espressi tutti. L'ordine rappresentativo dei fini umani, nelle varie cooperazioni stabilite per conseguirli, è la *società*. Questa dunque, come fin da principio dicemmo, non è un organismo biologico, e neppure un'arbitraria convenzione, ma un *organismo morale*. Da questo punto di vista, il concetto della società è importante sia rispetto a quello dello Stato, di cui limita le funzioni, sia rispetto a quello del diritto, specialmente privato, e pubblico, ma spettante all'individuo, di cui assicura l'autonomia.

La società può considerarsi da tre punti di vista; da quelli della sua natura, delle sue origini, della sua costituzione ideale. Del primo trattammo già nei Preliminari e in essi toccammo brevemente del secondo. A proposito di

Digitized by Google

questo discutemmo brevemente la quistione, se la società abbia origine dalla famiglia, e possa considerarsi come un'estensione della famiglia, e la risolvemmo negativamente; anche perchè la forma più arcaica della famiglia essendo la femminile, e in più tempi e luoghi sussistendo la parentela comunista, e non essendovi un rapporto di dipendenza tra la società e la famiglia, non si può stabilire come storicamente certa e razionalmente necessaria la derivazione di quella da questa.

Ma, se invece di parlare di un'origine razionale, e storicamente generale e primitiva, della società dalla famiglia, ci limitiamo a considerare l'origine della società degli antichi popoli, specialmente di stirpe ariana, presso i quali all'inizio della storia troviamo già costituita la famiglia paterna, nella forma patriarcale, non mancano le prove per ammettere la definizione del Coccejo: « civitas est coetus plurium familiarum, iuris tuendi causa congregatus ». Ci è un tempo, nel quale le famiglie di questi popoli sono come in una condizione intermedia tra lo stato di famiglia e il sociale. Tale fu la condizione degli Ebrei all'epoca dei Giudici, tale quella dei Germani prima delle immigrazioni. La società patriarcale nel suo maggiore sviluppo, e la tribù fondata sull'agnazione ne sono esempio. La storia dei tempi eroici ci rappresenta questa società rudimentale primitiva nell'atto del passaggio allo stato sociale propriamente detto per opera degli eroi e degli dei. Gli abitanti dell'Attica prima di Teseo erano dispersi pei *vichi*, e Diodoro siculo narra che gli abitanti delle Indie abitarono prima i vichi, e poi da Bacco furono congregati nelle città. Lo stesso dice Erodoto dei Medi, e dicono Cesare e Tacito dei Germani. Il Fustel de Coulange, nella sua *Cité antique*, descrive minutamente il modo come si passò dalla *gens* alla *fratria*, e da questa alla *centuria* o *tribù*. La città è la riunione di più tribù, e l'abitato cittadino è una fondazione che consacra e consolida l'unione sociale, nella quale sono a lungo riconoscibili le divisioni dalla cui unione si andò formando. Lo stesso autore ha provato che fon-

Digitized by Google

damento di tutte queste aggregazioni fu la religione, una religione angusta sì, ma fortemente sentita, che dal culto degli antenati e degli dei famigliari, si integrò, senza distruggersi, con quella degli dei della fratria, della tribù, degli iddii cittadini e nazionali, che formarono, senza eliminarsi, il moltiplice Olimpo del politeismo antico. Certo, neppure questo schema fu sempre rigidamente attuato. Spesso una città nuova fu fondata per secessione di una parte dei cittadini di una città più antica; così la Roma del Palatino, alla quale si congiunse l'*asilo* stabilito primamente sul colle capitolino.

Ma basta di ciò, perchè è più argomento della storia che della filosofia. Aggiungiamo per la storia questo soltanto, che, sebbene la società, (razionalmente distinta), sia distinta anche storicamente dallo Stato, questa distinzione non è assoluta. È distinta dallo Stato costituito in unità di volere e potere, come legislatore e come giudice; ma non manca mai di istituzioni di governo più o meno rudimentali, senza le quali non potrebbe sussistere. Anzi la società tende per sua natura alla unità, l'unità di potere e di volere, e questa unità è lo Stato.

§ II. Passando ora a studiare la società civile com'è oggi costituita, e nella sua idea, dobbiamo partire dal concetto del sistema dei bisogni e dei fini, e dal corrispondente sistema dei gruppi sociali, nei quali se ne cerca con la cooperazione il conseguimento. A noi pare accettabile la divisione dei bisogni e dei fini, in *economici*, *religiosi* e di *cultura*. Però i gruppi sociali corrispondenti, sebbene distinti, non sono isolati e indipendenti. Lo stesso individuo può appartenere a più gruppi; e i bisogni e i fini proseguiti rioperano più o meno gli uni su gli altri.

Il fattore economico è il primo e fondamentale. Per la condizione economica si distinguono principalmente, se non esclusivamente, le classi sociali. La proprietà e il lavoro separano i gruppi maggiori. I proprietarii si dividono secondo la quantità e la qualità della proprietà, in piccoli, medii e grandi proprietarii per la prima; in proprietarii

Digitized by Google

fondiarii o industriali per la seconda, e i proprietarii fondiarii in rustici ed urbani. Similmente i lavoratori si dividono, secondo la qualità del lavoro, in agricoltori e industriali. Queste condizioni economiche hanno un riverbero speciale sulle qualità sociali dei gruppi: il proprietario è generalmente conservatore, e così l'operaio agricolo, che è anche religioso. Non così le grandi agglomerazioni operaie delle officine. Il proprietario industriale è più decisamente utilitario, più colto, dotato di un maggiore sentimento di sè, e quindi più inclinato alla resistenza e alle rivendicazioni del lavoro. Un'altra importante funzione economica è il commercio, e da esso due altri gruppi derivano, due altri ceti, quello dei commercianti capitalisti, e quello dei salariati.

La religione è causa potente di aggruppamenti sociali, prima in singole confessioni o chiese, poi in ordinamenti interni di ciascuna di esse, dai quali deriva la casta sacerdotale, e le diverse corporazioni religiose sia sacerdotali che laicali. La funzione di colleganza, che la religione esercita, come unità di fede e di culto, e poi come esplicazione di questa unità nel campo dell'azione, proselitismo (missioni), carità (assistenza), insegnamento, ha forme molteplici; e, se la sua efficacia ha relativamente diminuito d'intensità, è cresciuta di specificazioni. Ma anche oggi essa è una delle cause più potenti di aggruppamenti sociali, e di più forte coesione dei gruppi che crea.

Gli scopi di cultura hanno una minore efficacia di discriminazione sociale, perchè massima è per essi l'iniziativa e la libertà individuale. Nondimeno anche l'arte e la scienza sono oggi più che mai opera solidale; e da questo carattere derivano i molteplici sodalizii scientifici e letterarii, specificati secondo le grandi divisioni del sapere, e le necessità e le difficoltà delle ricerche, specie le storiche e le geografiche. Un'altra discriminazione sociale secondo gli scopi di cultura è quella della classe degl'insegnanti, divenuta così numerosa oggi, e suddivisa secondo il grado e la qualità dell'insegnamento.

Digitized by Google

Nella società noi vediamo un intreccio di bisogni, di interessi, di fini umani, e di cooperazione pel loro adempimento. Ogni specie di bisogno, che sia importante, e che abbia una certa estensione, trova nella società l' interesse che lo esprime, l' organo sociale, (la classe o gruppo), che lo rappresenta. La società si scinde alla sua base in classi caratterizzate dallo scopo economico, e su questa sottostruttura, e non senza dipendenza da questa, si elevano le forme superiori di aggruppamenti sociali. La Società è, anche da questo aspetto, un' unità organica, non un nome, una semplice collezione. Certo oggidì le classi sociali non sono quelle stesse che erano le antiche, nè sono, come quelle, organizzazioni chiuse. L' incremento della libertà ha abbattute tutte le barriere, e distrutte la schiavitù e la clientela. All' indicata divisione in classi altre se ne aggiungono, per la ripercussione dell' organamento politico sul sociale, principali il funzionarismo e il militarismo. Ma, se da un lato il collegamento e la reciproca dipendenza dei bisogni e delle loro soddisfazioni, e dei gruppi cooperativi corrispondenti conducono a una certa armonia nel movimento sociale, non è dubbio che vi può essere e vi è anche discordia e lotta, e che il progresso sociale è determinato da questi antagonismi, e dalla loro risoluzione in forme più perfette di reciproci adattamenti. Nel campo economico è oggidì più viva che mai la lotta, sebbene non sia mancata mai; lotta tra proprietarii e proletarii, tra capitale e lavoro. Altre volte furono più vive che mai le lotte religiose, che insanguinarono l'umanità ; e, sebbene oggi esse sieno immensamente mitigate, e la lotta sociale si esplichi in altro campo, non si può dire che siano scomparse, anzi ne è sorta una nuova, tra gli amici e gli avversarii della religione, tra la religione e la scienza. Anche nel campo degli scopi di cultura non mancano le lotte, tra le scuole scientifiche, le letterarie, le artistiche, sebbene siano assai più miti, e ristrette a un numero assai piccolo di persone. Anche i gruppi sociali dipendenti dalle unzioni varie dello Stato si fanno valere oggi nell' agone

Digitized by Google

della lotta sociale, specie dal punto di vista economico; e nei conflitti tra i ceti sociali, (es. l' antimilitarismo). E la lotta ci è stata sempre, ed ora se n' è intensificata una forma, ora l' altra. Ora si ha la quistione agraria, ora quella tra il patriziato e la plebe, ora la religiosa, ora quella del lavoro. La società civile adunque non trova l'unità in se stessa. Sorge quindi il bisogno di un' unità superiore, che contenga la lotta nei limiti nei quali può riuscire progressiva e non distruttiva, e che insieme promuova tutti i legittimi interessi, tutti i fini umani, e li proporzioni, li gradui, e ne moderi lo sviluppo nel modo più conforme all' armonia e allo sviluppo della vita sociale. Questa unità superiore è lo Stato.

CAPO III.

LA SOCIETÀ CIVILE COME SISTEMA DEI DIRITTI PRIVATI.

§ I. La società, come diversa dallo Stato, comprende tutte le istituzioni che si riferiscono al diritto privato; e questo, dal punto di vista della filosofia giuridica, comprende due grandi divisioni di rapporti o statuti, i *personali* e i *reali*; i diritti derivanti dalle obbligazioni e il diritto di associazione si riportano così agli uni come agli altri.

Fondamento e soggetto di ogni diritto è l' umana personalità; le particolari e limitate manifestazioni delle attività ed energie della persona, (che non ledano l' essenza stessa della personalità e il suo carattere morale), e le cose, ne sono oggetto. In un certo senso tutti i diritti reali sono personali, perchè ogni diritto è un rapporto sociale; ogni diritto sulle cose in tanto esiste in quanto, generando una pretensione in chi lo ha, genera corrispondentemente in altri l' obbligo di rispettarla. Il fondamento della personalità giuridica è la stessa sua esistenza dal punto di vista psicologico; cioè l' autocoscienza razionale come coronamento e sintesi di tutte le attività inferiori, e simil-

Digitized by Google

mente la volontà razionale, che è volontà della legge. Dove tale costituzione psicologica manca, (e solo l'uomo la realizza), non vi è soggetto del diritto. La generale pretesa dell'uomo di essere riconosciuto come persona è il diritto di personalità, il suo fondamento è la natura umana nel senso testè indicato.

L'autonomia di ogni persona umana come soggetto del diritto fu disconosciuta dagl'istituti antichi della schiavitù e della clientela e fu riconosciuta dal Cristianesimo almeno come eguaglianza di tutte le creature umane dinanzi a Dio. Essa ha due forme, lo *status libertatis*, che è proprio di ogni uomo, e lo *status civitatis*, che è proprio del cittadino. Ma nella sfera del diritto privato lo *status civitatis*, non riconosciuto prima allo straniero, si andò man mano allargando anche ad esso, segnatamente dopo la rivoluzione francese.

Il primo e fondamentale diritto della persona umana è il diritto di libertà, il quale ha un aspetto fisico e uno morale. Nel primo rispetto è diritto all'integrità fisica, da cui deriva il diritto di legittima difesa; è diritto alla sussistenza fisica o alla vita, da cui deriva il diritto al lavoro. Sotto l'aspetto morale il diritto di libertà è diritto alla libertà del pensiero, specificato nelle forme della libertà di coscienza o libertà religiosa, libertà scientifica, di stampa, di parola, di associazione, di creazione artistica, d'insegnamento, di perfezionamento morale e di morale integrità della persona, superiore agl'impedimenti e alle offese. Il diritto di libertà importa anche quello della egual libertà, e quindi il diritto di eguaglianza di tutte le persone morali. Questi diritti personali fondamentali sono il corollario dell'idea di valore assoluto, che l'Etica dimostra inerente alla personalità umana; e di cui le sanzioni, che ne garentiscono l'incolumità, sono segno. Ma le sanzioni, nei limiti del diritto, cioè le sanzioni esterne, se tendono a garentire la personalità, non potrebbero negarla moralmente, e perciò le pene non sono mai *infamanti*. E, poichè esse possono diminuire o distruggere la

Digitized by Google

considerazione da altri dovuta all' umana personalità, deve essere ammessa la *riabilitazione*.

Sono corollarii del diritto alla personalità fisica e morale, il diritto sul proprio corpo, anche dopo la morte, il diritto all' onore, il diritto al nome, che può avere anche un valore economico. Ma debbono considerarsi come illegittimi il duello e il suicidio, perchè il primo è una manifestazione violenta e sofistica della personalità, e il secondo ne è la soppressione.

La personalità della donna, che dal punto di vista morale è indiscernibile da quella dell'uomo, non fu egualmente riconosciuta dal punto di vista giuridico nell' antichità, nel M. Evo, e anche da buona parte dell' età moderna. Ma anche giuridicamente essa si è venuta pareggiando a quella dell' uomo nei rapporti del diritto privato. Non così nei rapporti del diritto pubblico. Ma le ragioni di questa differenza sono dipendenti dalla funzione sociale che essa compie, dalle finalità morali che essa deve realizzare, e che la rendono disadatta agli ufficii di tutela pubblica e di rigorosa giustizia.

Tutti i diritti che diciamo fondamentali, non sono però, come è stato sostenuto, diritti *naturali* ed *innati*, nel senso che competano alla persona umana indipendentemente dallo stato sociale. Essi furono conquiste faticose e lente della storia umana. E perciò tutti i diritti, considerati come fondamentali ed imprescrittibili, sono derivati dallo stato sociale, e trovano in esso il loro fondamento e il loro limite.

§ II. La forma più generale dei diritti reali è il diritto di proprietà. La psicologia mostra che esso ha fondamento nella natura umana, e la storia prova che esso ha finito sempre per attuarsi nella forma da quella natura voluta, cioè nella forma individuale. Le discussioni intorno alla legittimità di questo diritto sono ora più vive che mai, e per molte cause; l' antitesi tra l' individualismo, che rivendica i suoi diritti, e l' invadenza dello Stato; la minacciata progressiva diminuzione delle classi medie e della media agiatezza, e la contrapposizione della plutocrazia

Digitized by Google

industriale da una parte e del proletariato operaio dall'altra; il concetto della lotta per l'esistenza trasportato dalla biologia alla sociologia sotto la forma della lotta di classe.

Non è facile risolvere la controversia in base ai fondamenti astratti del diritto di proprietà, e storicamente tutte le teorie sono state professate dalle religioni e dal diritto positivo. Il principio politico della utilità sociale, professato da Platone e da Aristotele, condusse il primo alla proprietà comunistica, il secondo all'individuale. La stessa duplice conseguenza può avere teoricamente il principio dell'*occupazione* professato dai giureconsulti romani, il quale è per se stesso insostenibile. Infatti l'occupazione può essere tanto individuale che collettiva, e per se stessa, è un fatto materiale di prevenzione, da cui mal si potrebbe ricavare un diritto assoluto. Limitata alle epoche primitive, non ha quasi valore nelle civili; se si prende nel senso reale, ha poca importanza, e se si prende nel senso simbolico, ne ha troppa. La teoria teologica, che la fa derivare dalla volontà divina, può valere per ognuna delle due forme; e similmente quella che la fonda sul principio dell'umana personalità; perchè, se è vero che questa è la condizione del diritto di proprietà come di ogni diritto, è anche vero che il diritto di una persona non è maggiore del diritto di tutte. La teoria del contratto sociale può fondare qualunque forma di proprietà, e la legge positiva può essere ed è stata tanto individualistica che comunistica. Alle stesse due conclusioni opposte si può giungere con la teoria del lavoro, la quale è invocata tanto dall'economia individualistica (smithiana), quanto dalla comunistica. Il vero è che tutte queste teorie hanno una verità limitata, perchè nel diritto di proprietà non sono separabili l'elemento individuale e il sociale. La ricchezza è il prodotto di tre fattori, il naturale, l'individuale, il sociale, e quindi nè l'individualismo esclusivo nè il comunismo sono giustificati. Questo dimentica che la proprietà individuale, come quella che è l'effetto della natura data

Digitized by Google

(psicologica) e della natura acquisita (storica) dell' uomo, non può essere abolita con la violenza; e che il comunismo è impotente e dannoso rispetto alle tre funzioni economiche fondamentali, la produzione, la distribuzione, e il consumo della ricchezza. Il criterio quindi non può essere desunto da altro che da quello del maggior benessere sociale, e questo esige che sia mantenuta la proprietà individuale, ma richiede anche un sistema di leggi sociali, che sottraggano il lavoro allo sfruttamento per parte del capitale, che evitino i danni della concorrenza abbandonata a se stessa, l' accumulazione della ricchezza in poche mani, e assicurino la maggiore eguaglianza possibile nella distribuzione della ricchezza. La proprietà ha ormai perduto il suo carattere di diritto assoluto, e a ragione il Roosewelt ha potuto affermare, che la proprietà ci è per l'uomo, non l'uomo per la proprietà.

La maggiore inseparabilità dell' elemento sociale e dell'individuale, si manifesta nella proprietà delle opere dell' ingegno, e insieme una decisa prevalenza in essa dell' elemento sociale. Di qui la limitazione correlativa di questa specie del diritto di proprietà. Questo non riguarda l' opera in se stessa, ma il suo concretarsi in un oggetto materiale, e quindi si esercita su di esso, sulla sua moltiplicazione, riproduzione ed uso, sui guadagni economici che se ne possono avere, e per un tempo necessariamente limitato.

§ III. Oltre ai diritti personali e ai reali, ci sono quelli nascenti da obbligazioni. In questi ci è, da persona a persona, l' obbligo di una prestazione, (un lavoro, un fatto, un' utilità, un oggetto avente valore economico). Ci è obbligazione nel senso giuridico, se se ne può chiedere l' adempimento. L' obbligazione può nascere dal contratto, dal delitto, dalla legge ; si aggiungono le obbligazioni *quasi ex contractu*, e *quasi ex delicto*.

Il contratto è *de re danda vel facienda*, in esso il diritto nasce dal consenso delle parti. Il rispetto ai patti è condizione di ogni cooperazione, e perciò la ragione del con-

Digitized by Google

tratto s'identifica con la ragione del diritto. Lo sviluppo del diritto contrattuale in Roma è significantissimo; da principio esso non aveva valore se non che per le formule solenni con le quali era stipulato, *per aes et libram;* poi occorse la *traditio*; da ultimo soltanto il contratto fu considerato come perfetto pel solo consenso. Vi è obbligazione *quasi ex contractu* allorchè dall'atto volontario di taluno deriva un'obbligazione non solo per chi lo compie, ma anche per quello verso il quale è compiuto (es. la gestione di negozio e la *condictio indebiti*). Dal delitto deriva l'obbligo del risarcimento del danno; e dalle azioni involontariamente lesive, nelle quali vi fu *colpa* per mancanza d'attenzione, per imprudenza, per negligenza, deriva lo stesso obbligo *quasi ex delicto.* Finalmente sono obbligazioni derivanti dalla legge, quelle che derivano da rapporti sociali delle persone e delle cose, regolati dalla legge; es. le servitù, le successioni, le ipoteche, la tutela ecc.

Abbiamo detto che nel contratto è la volontà privata, il consenso delle volontà individuali che crea il diritto. Ma bisogna intendere la cosa non in senso assoluto; perchè la volontà individuale non potrebbe dar vita ad obbligazioni contrarie al diritto. Deve quindi intendersi che essa può determinare delle *specificazioni* conformi al diritto. Ciò è possibile tanto nel diritto pubblico che nel privato; p. es. la costituzione della forma di uno Stato, che è di diritto pubblico, mediante i plebisciti; e il matrimonio, che è di diritto privato, che le volontà individuali fanno essere. Anche nella materia patrimoniale, dove la volontà privata pare più libera, le linee sostanziali dei contratti sono determinate dalla legge, p. es. la vendita, la fideiussione ecc.

§ IV. I diritti personali, reali, e le obbligazioni riguardano gl'individui; il diritto di associazione privata riguarda quelle forme di cooperazione, che non rientrano direttamente negli ufficii dello Stato e dei corpi amministrativi costituiti. Riguarda inoltre la cooperazione libera, cioè quella nella quale un individuo può entrare, restare, uscirne sempre

Digitized by Google

che voglia, nei limiti stabiliti dagli statuti singoli; quindi la famiglia non è un' associazione in questo senso. Perchè ci sia associazione deve esserci una certa permanenza di intenti; l' *adunanza* e l' *assembramento* non sono associazioni. Perciò l' associazione ha un potere direttivo, uno statuto, un fine. L' associazione è un libero e duraturo accordo di persone per un fine lecito, che può essere economico, di cultura, religioso, ed anche politico. E questo può essere tanto quello compatibile con le forme politiche esistenti, quanto quello che vuole la loro mutazione. Perchè anche queste sono soggette alla legge del cangiamento e del progresso. Nell' intreccio sempre crescente delle relazioni sociali, l' individuo vede scemare progressivamente le sue forze in confronto del moltiplicarsi degli obbiettivi che gli s' impongono, e perciò cerca di assicurarsi la cooperazione di altri, e facilita così anche l' azione sociale dello Stato. Lo spirito di associazione si va oggi svolgendo sempre più, ed è la caratteristica delle società più progredite, perchè rappresenta l' accrescimento del potere di autodeterminazione dell' individuo, il progresso della libertà e dell' iniziativa individuale.

La storia del diritto di associazione prova il suo incremento progressivo, le sue trasformazioni qualitative, e la lotta sostenuta contro lo Stato per ottenere il suo riconoscimento anche per fini politici. Assai più sviluppato lo spirito di associazione nella razza anglosassone, e specialmente nella democrazia degli Stati Uniti, esso è penetrato a poco a poco anche negli altri paesi. I cangiamenti qualitativi subiti dal diritto di associazione si possono riportare ad uno fondamentale, a quello che distingue la corporazione del M. Evo dalle libere associazioni moderne. Nel M. Evo la debolezza del potere pubblico nella tutela della pace interna fece sorgere innumerevoli corporazioni con fini varii, ma subordinati tutti e informati allo scopo della difesa. La corporazione medievale esercitava sugli associati il maggior potere, gl' individui scomparivano quasi di fronte ad essa; ma il suo potere si giustificava con que-

Digitized by Google

sto, che essa dava la sicurezza del lavoro e quella dell'appropriazione del prodotto del lavoro. Essa era non solo un'associazione professionale, ma un'associazione fatta per la lotta. Ma, a misura che la sicurezza fu più efficacemente tutelata dallo Stato, la corporazione perdè il carattere di assorbimento quasi assoluto dell'individuo, finchè le catene degli associati caddero, e la personalità individuale si trovò liberata dalla personalità collettiva. L'associazione è oggi contrattuale, e lavora pel conseguimento dei fini che si propone, avendo perduto quasi interamente il carattere di difesa, che non derivi dalla stessa forza della libera associazione.

Le associazioni si possono distinguere in due grandi classi, le *amministrative* e le *politiche*. Le associazioni amministrative possono essere di tre specie, le economiche, le spirituali, le sociali. Le prime si possono proporre dei fini di interesse particolare (p. es. le associazioni di mutuo soccorso), ovvero di interesse generale (p. es. di credito, di costruzioni ferroviarie ecc.). Le associazioni pei fini spirituali possono essere o quelle tendenti ad assicurare i mezzi di cultura in senso generalissimo (scuole ecc.), ovvero quelle dirette ad accomunare le intelligenze (società scientifiche, religiose ecc.). Le associazioni a scopi sociali, possono essere o di beneficenza, o di educazione e di previdenza, o di cooperazione. E le cooperative possono essere o di produzione, o di consumo, o di resistenza.

Le associazioni per fini politici hanno sempre carattere privato, gli esempii storici diversi, (p. es. i clubs della rivoluzione francese), sono esempii di degenerazione. Il loro fine generale è quello di estendere la partecipazione dell'individuo alle funzioni pubbliche. Lo Stato deve la sua protezione alle associazioni politiche, anche se divergenti. Due sole specie di associazioni possono essere vietate, le criminose e le armate. Però le associazioni politiche divergenti sono sottoposte, oltrechè al diritto di osservazione da parte dello Stato, anche a quello di prevenzione. Il principio del reprimere e non prevenire è falso, perchè con-

Digitized by Google

trario alla pace sociale, all'ufficio di tutela, che è essenziale per lo Stato. Però la funzione preventiva, che spetta allo Stato rispetto a queste associazioni è l'immediata non la mediata. L'ideale del diritto di associazione è la piena libertà della formazione, (sempre se lecite), la loro libera personalità giuridica senza riconoscimento dello Stato, il divieto di poterle disciogliere altrimenti che con un provvedimento legislativo, meno il caso eccezionale del pericolo pubblico imminente.

CAPO IV.

DEL CONCETTO E DEI FINI DELLO STATO.

§ 1. La Società civile è la totalità dei cittadini raccolti nelle classi secondo i bisogni e i fini di utilità da ciascuna proseguiti; è il sistema dei rapporti attuali di diritto derivanti dalla umana personalità, dallo stato delle persone, dai loro diritti reali, dalle loro obbligazioni reciproche, dalle loro associazioni. Ma essa non è unità di volere e potere, non è potenza che assicuri la stabilità della convivenza e della cooperazione. D'altra parte l'uomo non potrebbe raggiungere i fini della sua conservazione e del suo perfezionamento senza una *garentia* dello sviluppo della sua attività. Questa garentia suppone una unificazione della società civile sotto il doppio punto di vista della volontà e dell'azione, che è appunto lo Stato. Inoltre, siccome è possibile che i varii interessi, le varie associazioni di individui che formano la società civile entrino in conflitto tra loro, così è necessario un potere superiore agl'interessi particolari, il quale rappresenti l'interesse generale della cooperazione sociale, regoli la lotta, in quanto è fonte di vita, e conduca all'armonia generale degl' interessi.

Ma queste funzioni lo Stato adempie come sistema di istituzioni e di leggi entro i limiti del diritto, cioè entro i limiti della necessità della cooperazione sociale, che ha come suo attributo esterno la coazione. Lo Stato è dunque

Digitized by Google

un organismo giuridico, ed è insieme l'organo supremo del diritto, il tutore e vindice di quel sistema di garentie che il diritto è, e che rende possibile lo svolgimento armonico della vita sociale, e di tutte le attività dell'uomo, dalle economiche alle spirituali superiori. Lo Stato è il potere etico-giuridico, che rende stabile la società, e mediante il quale questa raggiunge l'autarchia. Come potenza che assicura e costituisce la vita sociale, è la stessa volontà comune in atto, la volontà che è legge, perchè è l'organo del diritto obbiettivo e sostanziale, una potenza essenzialmente morale, nei limiti del diritto.

Gli elementi ideali del concetto dello Stato sono dunque questi, essere unità e potere sociale, avere una costituzione, e quindi essere un organismo giuridico; bastare a se stesso (autarchia), e quindi avere l'attributo essenziale della sovranità.

§ II. Ma lo Stato non è una realtà ideale soltanto, è anche una realtà storica, esistente in limiti determinati di tempo e di spazio. Quindi agli elementi ideali congiunge come loro base e sostegno gli elementi materiali, i quali sono due: il *popolo* e il *territorio*.

Il popolo non è soltanto una totalità materiale di individui, ma anche un'unità *naturale* e *storica*. Sebbene lo Stato non nasca dalla famiglia, pure il rapporto di parentela influisce a stringere le prime agglomerazioni umane, segnatamente nella vita nomade, e funziona come elemento di coesione. Quindi l'unità etnica o di origine, e l'unità di territorio sono le condizioni che possiamo dire naturali dell'unità del popolo. Ma oltrechè da queste l'unità del popolo è fatta dalla comunanza di certe forme di vita spirituale, come la lingua, la religione, la cultura, il costume, la tradizione. Questi varii elementi, naturali e storici, non entrano sempre tutti a costituire il popolo, o vi entrano in diverse proporzioni, prevalendo ora gli uni, ora gli altri. Ma, quando il popolo è così costituito, esso è una *nazione*. Ed è importante notare che le due specie di condizioni, le naturali e le storiche, hanno diversa prevalenza in epoche diverse.

Digitized by Google

Da principio prevalgono le condizioni naturali, ma, come col progredire dell'incivilimento cresce di molteplicità e di organizzazione la vita spirituale, le condizioni spirituali della vita comune acquistano gradatamente preponderanza sulle condizioni naturali. La nazionalità, nella sua forma più perfetta, risulta quindi da un lungo processo di formazione storica, e specialmente è costituita dalla memoria delle lotte, dei dolori, delle vittorie, delle forme superiori della vita dello spirito vissute in comune, in una parola dalla storia comune e dal comune destino. Quindi, sebbene le altre condizioni della comunità spirituale possano, presa ciascuna individualmente, esserci e non esserci, non può mancare la coscienza, comunque formata, di essere un'unità spirituale e tradizionale distinta.

Delle condizioni spirituali di unità del popolo importantissima è la lingua, come quella che è espressione e insieme mezzo dell' unità spirituale. Pure può mancare. E possiamo indicare due esempii, in uno dei quali la lingua è stata dei fattori più potenti della nazionalità, l' Italia; mentre nell'altro manca, pur essendovi una viva coscienza della nazionalità, la Svizzera. Anche la religione è condizione di unità del popolo; ma essa ha avuta una maggiore importanza nell' antichità che oggi non abbia. Passando dalle religioni particolari e locali alle universali, lo spirito religioso supera i confini della nazionalità, e diventa piuttosto un elemento della coscienza umana. La stessa tendenza mostra la scienza; e, se un tempo si potè parlare di una scienza e di una filosofia greca, latina, araba ecc., oggidì si può dire che non vi sono stranieri nel dominio della scienza e della filosofia. Un rapporto più diretto con lo spirito nazionale serbano la letteratura e l' Arte, che tanto attingono dalle condizioni naturali di razza, di clima, di ambiente. Si può dire che la nazionalità italiana tenga principalmente all'unità letteraria ed artistica; ma, se questa può contribuire a determinare l'unità di popolo come condizione dell'unità dello Stato, non potrebbe esserne considerata come condizione necessaria.

Digitized by Google

Lo stesso principio di nazionalità, in tutta la sua complessità, cioè come unità naturale e spirituale del popolo, sebbene abbia influito sempre sulla formazione dell'unità politica, non è stato sempre un fattore costante. Nell'antichità la sua efficacia si manifesta, ad esempio, nelle lotte della Grecia contro i Persiani, in quelle dei popoli germanici contro Roma. Ma come in Grecia lo Stato è più piccolo della nazione, in Roma è più grande, e nel Medio Evo, più che nazionale, è dinastico e territoriale. Nel secolo passato il principio di nazionalità ottenne due grandi successi con la ricostituzione dell'Italia e della Germania ad unità. Ma anche oggi molti Stati non sono fondati sulla nazionalità come sostrato materiale. Quello che si può sicuramente affermare è che il sentimento della nazionalità ha sempre una grande influenza. Se una nazione è divisa in più Stati, questi tendono o a fondersi, o a federarsi. Se uno Stato comprende più nazioni, o tende a cancellare le differenze, cioè a creare una nuova unità spirituale, o prende una posizione neutrale tra le diverse nazionalità, limitandosi ad esistere come una mera unità politica. In tal caso il vincolo di coesione consiste nella subordinazione al comune potere. Questa subordinazione può riuscire, a lungo andare, a creare l'unità spirituale; ma lo Stato sta anche col popolo come unità meramente politica. In ambedue i casi essa è, secondo l'espressione di Cicerone, *constitutio populi*.

L'altro elemento materiale dello Stato è il *territorio*, sebbene certe forme rudimentali di Stato possano coesistere anche con la vita nomade. Ma come ogni progresso storico, così ogni progresso giuridico, e quindi anche politico, è connesso con l'acquisto di dimore stabili. Anzi questo acquisto può considerarsi come più direttamente essenziale per lo Stato. Poichè l'*autarchia*, che ne è carattere essenziale, non può conseguirsi da uno Stato senza territorio stabile, in quanto che dal territorio il popolo cava, direttamente ed indirettamente, i mezzi di sussistenza, in esso trova riparo, sicurezza e difesa; ed è per esso che lo Stato s'in-

Digitized by Google

dividualizza e si distingue più precisamente da tutti gli altri.

Nel territorio stabile tutti i rapporti sociali diventano stabili; e l'unità del territorio contribuisce potentemente alla creazione di quella coscienza comune onde risulta la nazione. Il territorio stabile è difatti la *patria*, la terra dei padri, dove sono le loro tombe e dove vive la loro memoria. È la terra pia, *che ci raccolse infanti e ci nutriva*, dove sono concentrate tutte le nostre memorie più care. Tutto questo cumulo di memorie e di sentimenti si compendia in un nome, nel nome geografico, che è anche quello della *madre benigna e pia*, che copre le ceneri degli antenati, e sostiene e ripara i viventi. La idea della patria territoriale funziona da sostrato della patria ideale, e le dà quella solidità, che sopravvive anche quando la prima è perduta, come è accaduto per gli Ebrei. E sempre tra le due ci è un legame rappresentativo vivissimo. Così nel Guglielmo Tell dello Schiller, quando Guglielmo domanda: « dov'è l'antica Svizzera? » gli altri rispondono: « tu la porti con te ». La patria raccoglie la coscienza domestica, e quella della società civile, gli affetti della famiglia e gli statuti: è patria ed è *comune*, come dicevano i nostri antichi, i quali al nome del comune, così significativo di quella loro piccola patria, aggiunsero tanta gloria.

Ma tutto questo ha per fondamento l'intuizione geografica definita, e a misura che essa è più chiara, più vivo e più definito è il sentimento patriottico. Il conato costante verso l'unità è stato per gl'italiani sostenuto in gran parte da questa intuizione precisa, se mai altra vi fu, del bel paese,

Ch'Appennin parte e 'l mar circonda e l'Alpe.

Che il territorio sia essenziale allo Stato è provato anche dalla storia. Gli Ebrei formarono uno Stato quando si stabilirono nella terra promessa. Lo Stato ateniese fu salvato dai vascelli di Temistocle, solo perchè Atene fu

Digitized by Google

riconquistata. I Cimbri e i Teutoni, disfatti da Mario, perdettero lo Stato perchè perdettero il territorio. I regni barbarici del M. Evo si formarono dopo che cessarono le immigrazioni.

Il territorio è, dal punto di vista giuridico, quella parte determinata della superficie terrestre, sulla quale lo Stato esercita il suo diritto di sovranità. Questa specie di sovranità dicesi appunto *territoriale*, ed è un diritto non di dominio nel senso della proprietà privata, ma un diritto d'imperio. Da principio il diritto dello Stato sul territorio è inteso nel primo modo: ma, come progredisce lo sviluppo delle forme politiche, il dominio si muta in sovranità. Nel M. Evo, e propriamente nella costituzione feudale dello Stato, vi è confusione della sovranità con la proprietà, del diritto pubblico col privato, e quindi lo Stato è *patrimoniale*. Ma con lo Stato moderno il concetto dell'imperio si sostituisce a quello della proprietà, e si dice *giurisdizione*.

§ III. Il concetto dello Stato culmina in quello della *sovranità*. La sovranità importa una duplice indipendenza, all'interno ed all'estero, suppone cioè che nè dentro lo Stato nè al di fuori ci sia un potere che possa obbligare la sua volontà sovrana; e che, come all'interno esso può esercitare, nei limiti del diritto, il suo potere su tutti gl'individui, su tutte le associazioni ecc., così all'estero non patisce soggezione verso altri Stati. All'interno la sovranità ha carattere positivo, all'estero ha carattere principalmente negativo, non patisce altra sovranità, e non si esercita sugli altri Stati; lo Stato si limita ad esigere che la sua sovranità sia riconosciuta nei limiti personali e territoriali che gli competono, e che non sia fatto nessun attentato contro di essa.

La sovranità è in qualche modo l'attributo di ogni persona, o di ogni associazione di persone, che decide in ultima istanza senza essere responsabile verso un'autorità superiore. In tal senso ogni individuo ed ogni associazione d'individui ha una sfera di sovranità limitata. Ma solo lo Stato, come organo del diritto, e come ordinatore supremo

Digitized by Google

della sfera del diritto, ha l'attributo della sovranità in un senso assoluto, cioè nel senso che ad esso soltanto spetta di coordinare le singole sfere di azione degli individui, e degli individui associati, perchè non s'impediscano a vicenda e adempiano il còmpito di cooperare armonicamente tra loro. La sovranità è un attributo dello Stato, perchè è un' attributo del diritto, di cui lo Stato è l'organo supremo. Pure il fondamento della sovranità è stato variamente concepito. La scuola teologica la fa derivare da Dio: « omnis potestas est a Deo ». E da questo principio si pretese di derivare la teoria legittimista, come se non la potestà ma il principe fosse stabitito da Dio. Eppure lo stesso S. Giov. Crisostomo aveva avvertito: « Non dicit Apostolus: non est *princeps* nisi a Deo; sed de re ipsa disserens: non est *potestas* nisi a Deo ». Contro la scuola teologica, e in parte come migliore determinazione del suo principio, è stato affermato il principio della sovranità del popolo, sia per sè, sia come organo della volontà divina. Nell'uno e nell'altro caso, però, la volontà del numero sarebbe il fondamento della sovranità, che pare invece il proprio attributo della volontà razionale, della ragione direttrice. Se non che, se si dice che la sovranità spetta alla ragione, si può sempre domandare, a chi spetti di determinare quello che è ragionevole. Gioberti ha detto che il fondamento della sovranità è la volontà del popolo conforme a ragione; ma chi dice se e quando la volontà del popolo è conforme a ragione? Bisogna persuadersi che se la sovranità è un attributo dello Stato, non se ne può cercare il fondamento fuori dell'idea dello Stato, che è di essere l'organo supremo del diritto. La volontà del popolo può determinare la particolar forma dello Stato, questo o quell'organo della sovranità; ma questa non risiede nè negli individui singoli, nè nelle masse amorfe, ma nell'organizzazione del popolo, in quella organizzazione che ne è la *personificazione*, cioè nello Stato. Si è detto che è una tautologia l'affermazione che la sovranità è attributo dello Stato; ma certo non è tale la nostra, che la sovra-

Digitized by Google

nità è l'attributo dello Stato come organo supremo del diritto. La sovranità è l'attributo di ogni persona morale nei limiti della autonomia che le è propria. Ma, poichè solo l'autonomia dello Stato è perfetta, perchè la sua volontà è universale, e s' identifica con la legge, solo allo Stato spetta l'attributo della sovranità in senso assoluto.

Da questo fondamento della sovranità deriva anche che l'ordinamento dello Stato e la natura del potere, che esercita, non sono di semplice coercizione, ma di ordinamento e potere secondo il diritto. L'ordinamento dello Stato è giuridico, prima di tutto perchè è in esso e per esso che il diritto raggiunge la sua piena esistenza. In secondo luogo la costituzione stessa dello Stato ha carattere giuridico, perchè è fondata su talune norme direttive, su taluni ordinamenti dei poteri, i quali formano un sistema; e da quelle norme e da questa sistemazione fondamentale dei poteri tutte le altre norme e tutti gli altri poteri dipendono. Lo sviluppo storico dello Stato mostra questa natura sua, la mostra nel fatto che il progresso politico sta nel passare dallo stato di fatto allo stato di diritto, che è rappresentato dall'ordinamento *costituzionale* dello Stato. Inoltre, nello Stato di diritto, tutti i rapporti, così quelli dei cittadini tra loro, come quelli dei cittadini con lo Stato, sono rapporti di diritto, cioè tali che non li determina nè la volontà arbitraria dell'individuo, nè quella, parimenti arbitraria, degli organi del potere, ma la legge.

La costituzione dello Stato è insieme un processo di differenziazione e di integrazione. Il primo è visibilissimo non solo nella distinzione fondamentale di governanti e governati, ma anche nella continua moltiplicazione di organi e di funzioni dello Stato moderno di fronte all'antico. Essa è insieme un processo di integrazione, il quale si manifesta in ciò, che il popolo acquista nello Stato quell'unità di volere, che è la caratteristica della personalità. Tale è l'unità dello Stato, espressa nella frase felice dell'Hobbes: « cum una sit omnium voluntas, pro una persona civitas habenda est ». Ma in che senso lo Stato è persona? I so-

Digitized by Google

ciologi della scuola biologica, ragionando col metodo assai insicuro delle analogie reali, non vedono differenza tra la personalità dello Stato e la personalità individuale. Dovendo ogni persona giuridica avere un sostrato naturale, questi sociologi non hanno fatto distinzione, ed hanno ammesso anche per lo Stato una personalità nel senso antropologico e psicologico. E per contrario, fondandosi sulla inesistenza di tale sostrato naturale, la scuola opposta ha reso possibile di infirmare anche la qualità di persona giuridica, che niuno ha mai contestata allo Stato.

Ora, la risoluzione di questa antitesi non può essere data se non che risalendo ai concetti dello spirito individuale e dello spirito collettivo, per vedere quale sia la maniera di realtà spettante a ciascuno. La psicologia sostanzialista non può ammettere come fondamento della personalità che l'individualità naturale, e, se vuol essere conseguente, non può accettare che la teoria del contratto come fondamento dello Stato. La personalità di questo si risolve nelle coscienze e nelle volontà individuali. Ma non è esatto nè che lo spirito collettivo sia una mera astrazione nè che i suoi prodotti spettino in realtà agl' individui, e siano poi partecipati ed appropriati dagli altri. Come in natura l'elemento primo non è mai l'unità atomistica, ma una moltiplicità dinamica unificata, così nell'ordine sociale non sono prima gl'individui e poi la società. Anche l'individualità psicologica ha un fattore sociale, e una certa unità delle coscienze è la condizione di ogni vita spirituale, a cominciare dalla lingua e a finire al diritto e alla religione. Come più si risale alle origini, si vede che non si procede verso l'atomo sociale, ma verso una forma meno perfetta di spirito collettivo. Il quale non è quindi un'essenza mistica, ma la condizione dell'esistenza dell'individuo come personalità spirituale. La Psicologia sostanzialista conduce a considerare tutte le forme di vita sociale come aggregati; la Psicologia attualista considera la personalità morale, anche nell'individuo, come prodotto tanto dell'evoluzione naturale quanto della vita sociale.

Digitized by Google

Ciò posto, il concetto della personalità subisce di certo importanti modificazioni passando dall'individuo allo Stato, ma non si annulla. Diciamo personalità individuale un essere dotato di coscienza e di volontà autonoma, di coscienza continuativa, e di una forma di volontà che ha continuità di manifestazione in corrispondenza con la continuità della coscienza; perciò non diciamo persone in senso proprio il fanciullo e il demente. Ora, le proprietà della personalità individuale non si trasferiscono tutte alla collettiva, ma quelle che si trasferiscono ricevono un accrescimento considerevole. Anche la persona collettiva ha una coscienza e una volontà comuni; ma, mentre coscienza e volontà sono nell'individuo funzioni della sua unità, nello Stato sono funzioni di organi diversi. Costando di personalità singole, la personalità sociale non è della stessa loro natura, ed assume rispetto ad esse un carattere di superiorità che deriva dalla *impersonalità relativa*, cioè dalla personalità non più individuale, ma universale. La personalità sociale, comune, non può essere identica all'individuale, perchè la volontà che la manifesta deve ammettere e rappresentare la subordinazione dei fini individuali al sociale. L'idea della personalità comune, sociale, o dello Stato, differisce quindi anche dalla *personalità giuridica*. Questa può avere anche scopi individuali, e dal diritto privato è equiparata alle persone individuali. Quindi non basta il concetto di personalità giuridica a definire la personalità dello Stato. Per la personalità giuridica basta la volontà comune, per la personalità individuale è necessaria anche la nota dell'autonomia; per la personalità dello Stato alle due note della comunità del volere e dell'autonomia si aggiunge quella della superiorità alle volontà individuali, della volontà che è legge. La personalità è definita da questi due elementi essenziali, la coscienza e la volontà unificate; nelle persone collettive coscienza e volontà debbono essere comuni, nello Stato occorre di più che siano universali.

§ IV. Premessa quest'analisi del concetto dello Stato, possiamo darne la definizione. Una buona definizione dello

Digitized by Google

Stato deve raccogliere possibilmente in una breve formula gli elementi ideali e materiali del suo concetto secondo la importanza loro relativa. Le definizioni date dai filosofi e dai giuristi sono quasi innumerevoli; talune ne estendono troppo il concetto, altre lo rendono troppo angusto ed inadeguato. La definizione platonica: « lo Stato è l'uomo in grande » e la definizione aristotelica: « lo Stato è l'uomo che basta a se stesso », se corrispondono al concetto antico, che subordinava l'Etica alla Politica, che riponeva nella vita politica la perfezione dell' attività umana, e subordinava completamente l' individuo allo Stato, sono troppo late rispetto all' idea moderna dello Stato. Similmente è troppo larga, troppo comprensiva di più altre relazioni che non sono le giuridiche, la definizione del Trendelenburg: « lo Stato è la realizzazione dell' uomo universale nella forma individuale del popolo », dalla quale non si discosta molto, e soggiace alle stesse obiezioni, la definizione del Walter: « lo Stato è la manifestazione dell'umanità sotto la forma di un popolo costituito in comunità indipendente ». Per contrario è troppo angusta la definizione di Kant: « lo Stato è la regola, divenuta potenza, della coesistenza della libertà di ciascuno con la libertà di tutti ». Essa è vera per quello che dice, ma dice meno di quello che lo Stato è. Lo Stato, difatti, sebbene abbia come funzione essenziale di essere la regola delle libertà coesistenti, ha anche delle funzioni di integrazione rispetto alle attività superiori dello spirito esplicantisi nella vita sociale. Perchè, essèndo l'ordine giuridico la sottostruttura fondamentale, la base d'ogni ordinamento sociale della vita comune spirituale, ha il còmpito di fornire per la vita superiore dello spirito tutte le condizioni, negative e positive, di sviluppo e di perfezionamento. Neppure sono da accettare le definizioni dello Jhering e del Seydel: « lo Stato é l' organizzazione della coazione sociale » e « lo Stato è un popolo e un territorio signoreggiati da un supremo potere », perchè ambedue assumono come nota definiente la coazione, che, pur essendo una nota necessaria, è relativamente secondaria. Contro

Digitized by Google

la prima di queste due definizioni è stato detto bene, che si può applicare anche ad una banda di briganti.

Più accettabile sembra la definizione del Bluntschli: « lo Stato è la persona politicamente organizzata di un popolo in un territorio determinato ». Pure la parola *politicamente* è una tautologia, perchè Stato e Politica dicono lo stesso. Raccogliendo insieme gli elementi ideali e materiali dell'idea dello Stato, l'ordinamento giuridico della società, e la personalità che basta a se stessa, e il popolo e il territorio, lo Stato si potrebbe definire: « la personalità sovrana del popolo nel territorio come organo supremo del diritto. »

§ V. I fini dello Stato sono la difesa esterna ed interna, il regolamento della cooperazione entro i confini dell'esistenza esterna delle libertà, cioè del diritto, in tutte le forme nelle quali si manifesta. Questi fini non sono separabili, e perciò la distinzione dei fini difensivi e di quelli di regolamento della cooperazione, come caratteristici di due forme diverse dello Stato, militare e industriale, non è assoluta ma relativa; indica la prevalenza piuttosto degli uni che degli altri. Ma accanto a questi fini, che si possono dire *proprii*, ci sono anche quelli complementari, o, come si dice, d'integrazione, di promozione cioè dei fini superiori di cultura, di incivilimento, di benessere. Intorno a questi verte principalmente la disputa. Nell'antichità e nel M. Evo, quando le varie sfere dello spirito pratico, il diritto, la moralità, la religione, non erano ben distinte, i fini che diciamo d'integrazione furono riconosciuti come essenziali, e l'azione dello Stato fu estesa a promuovere il conseguimento dei fini superiori non solo col porgere i mezzi più opportuni, ma spiegando la sua azione anche direttamente, nell'ordine economico, come in quello del contenuto della vita morale, religiosa ecc. Nè la cosa andò diversamente finchè nel secolo XVIII non si produssero, contro l'invadenza dell'azione dello Stato, il liberalismo economico della scuola smithiana e il movimento indivi-

Digitized by Google

dualista, che ebbe il suo trionfo con la rivoluzione francese. Kant fu il teorico dello Stato di mero diritto, di quello cioè che non ha altri ufficii salvo i due della difesa interna ed esterna, e della giustizia. Ma il suo concetto apparve troppo limitativo e non corrispondente al fatto, perchè nessuno Stato mai ha in realtà limitato i suoi ufficii al mantenimento della pace interna ed esterna ed ai giudizii civili e penali. Dall' angustia della dottrina kantiana, la scuola razionalistica tedesca passò all' estremo opposto con quella dell' Hegel, che attribuisce allo Stato il proseguimento di tutti i fini sociali come funzione propria, diretta e direttrice.

Ora prevale invece la teoria che distingue tra i fini proprii e quelli di complemento. Tra i primi stanno il mantenimento dell' ordine, la protezione delle persone e delle cose, la risoluzione dei conflitti. I fini complementari possono essere proseguiti dallo Stato nei limiti del diritto; esso deve quindi riconoscere l' autonomia di tutte le attività che proseguono un fine diverso da quello giuridico e politico, ma anche rispetto ad esse deve non solo esercitare la sua funzione di tutela giuridica, ma dare anche le migliori condizioni di sviluppo. Rispetto al benessere e alla cultura, lo Stato, che non può dare e creare esso la ricchezza e la scienza, dà le condizioni indispensabili pel raggiungimento di questi fini nella forma delle istituzioni di beneficenza, delle rapide e facili comunicazioni delle cose e delle idee, e delle istituzioni di cultura di ogni specie. Quindi lo *Stato di diritto* deve intendersi nel senso che il fine dello Stato non è soltanto la tutela del diritto, ma che gli altri fini di cultura e di benessere lo Stato deve assicurare e promuovere contenendo la sua azione nella sfera del diritto, non sostituendo cioè la sua iniziativa, diremo così, tecnica a quella degl' individui nell'ordine economico e nell' ordine morale, ma determinando le migliori condizioni di svolgimento delle attività individuali, e soccorrendole di quegli aiuti che da sè non potrebbero apparecchiarsi. Lo Stato ha anche come suoi

Digitized by Google

fini i *fini storici* della nazione, ma questi non possono essere compresi in una teoria generale dello Stato, se non che formalmente.

§ VI. Secondo il nuovo concetto dello « Stato di diritto », lo Stato ha funzioni integrative, che possono estendersi a quasi tutte le sfere della vita sociale. In questo concetto l'idea del diritto ricompare come limite dell'attività dello Stato, non già come oggetto o fine unico. I fini proseguiti dallo Stato possono essere tutti i fini umani, sociali, civili; ma l'azione dello Stato deve limitarsi a rimuovere gli ostacoli, ad offrire le migliori condizioni per la libera esplicazione dell'attività individuale e collettiva, le migliori garenzie per assicurare i fini raggiunti. Il contenuto di queste attività deve essere abbandonato al libero slancio delle forze economiche, come delle intellettuali e morali degli individui; un potere armato di coazione non potrebbe imporlo. La frase Stato di diritto non indica più lo scopo e il contenuto degli ufficii dello Stato, ma la forma e il carattere col quale i fini umani si realizzano nella vita collettiva. Ciò che non può essere formulato in leggi, ordinato in istituzioni, con sanzioni coattive, sfugge ai poteri dello Stato, quindi la morale, la religione, la scienza da una parte, e la creazione della ricchezza dall'altra, non potrebbero essere codificati. D'altra parte, lo Stato deve riconoscere il valore della personalità umana, come si è venuta affermando dopo il Cristianesimo, dopo l'individualismo germanico, come è stata riconosciuta dalla filosofia, come si è affermata dopo la rivoluzione. L'uomo moderno sente, come l'antico, che fuori dello Stato non solo gli mancherebbe ogni garenzia ed ogni sicurezza della vita, ma che non potrebbe neppure conseguire ed attuare i fini e i valori superiori dello spirito. Ma, pur invocando il concorso dello Stato, ha il senso preciso del limite di azione che deve essere posto alla sua azione. Lo Stato non ha un pensiero, una scienza ufficiale, neppure in materia di diritto, ma si ispira al pensiero contemporaneo. E similmente non ha propria coscienza morale, propria

Digitized by Google

coscienza religiosa, e neppure proprii bisogni economici; perchè la sua economia è pubblica, prende una parte della ricchezza, ma non la produce, come non produce la moralità, la scienza, la religione. All' un capo e all'altro della vita sociale l' individuo solo è creatore, e deve quindi esser libero. Il diritto e lo Stato non sono che la regola obbligatoria della cooperazione nella sfera dell'esistenza esterna. Assoluta e diretta nella parte negativa della tutela della libertà, non può essere che integrativa e indiretta nella parte positiva, nella quale ogni iniziativa come ogni energia produttiva spetta all' individuo, tanto nell' ordine economico che nell' ordine morale.

CAPO V.

I POTERI DELLO STATO.

§ I. La distinzione dei poteri dello Stato è antica; moderno è solo il concetto che questi poteri debbano essere distintamente esercitati per mezzo di organi speciali diversi. Aristotele distinse tre funzioni, la deliberativa, la giudiziaria e l' autoritaria; e la sua distinzione è stata il fondamento della moderna. Ma non è la stessa cosa con questa. Aristotele non concepì una funzione legislativa indipendente, la quale nelle costituzioni greche non esisteva come funzione continuativa ed autonoma. Le leggi erano negli Stati greci l'opera dei savii, individualmente, (Solone, Licurgo), e tali furono le riforme (p. es. quella di Clisténe). La funzione deliberativa di Aristotele è più che la legislativa, e l'autoritaria comprende più di quello che il moderno potere esecutivo. Inoltre la divisione rimase teorica, e in pratica i diversi poteri furono confusamente esercitati. Così le assemblee avevano il potere deliberativo e il giudiziario, l' arconte-re era amministratore e giudice. In Roma si nota una distinzione iniziale dell' esercizio dei poteri, ma la confusione in gran parte rimane. Il Senato e il popolo avevano potere legislativo ed esecu-

Digitized by Google

tivo, il Pretore era amministratore e giudice. Nell' impero d' oriente si separarano il potere civile e il militare. E nel M. Evo i poteri furono sminuzzati ma non distinti; il sovrano era anche giudice, il feudatario era condottiero, amministratore e giudice.

La distinzione concreta dei poteri è moderna. Locke distinse il potere legislativo e l'esecutivo, il primo spettante al popolo, il secondo al principe. Ma devesi a Montesquieu la triplice distinzione di potere *legislativo*, *esecutivo* e *giudiziario*, insieme al concetto che la divisione e la reciproca indipendenza dei tre poteri è condizione essenziale di libertà. Anche Kant ammise questa *triade politica*. Ma il suo paragone dei tre poteri alle tre proposizioni del sillogismo non è esatto; il potere esecutivo ha proprie iniziative, nè la legge formula e dirige tutta la possibile azione dello Stato. Hegel distingue il potere legislativo e il potere rettorio (Regierungsgewalt), il primo che formula l'universale, il secondo, (esecutivo e giudiziario), che sussume il particolare all'universale, secondo il concetto kantiano; e vi aggiunge il *potere regio*, che non è dato nel concetto dello Stato, ma in quello di una particolare sua forma, che è la monarchia costituzionale. Stahl distingue i poteri dello Stato in *legislazione*, *governo*, *giudizio;* poichè esso o pone la legge, o regge secondo la legge e nei limiti della legge, o restaura la legge violata. Altri aggiungono il potere militare come potere a parte, mentre è parte dell'esecutivo; altri li riducono a due, legislazione e amministrazione, riportando a questa anche il giudizio (Walter, Ulrici, Seydel).

§ II. Poichè lo Stato è persona giuridica che ha intelligenza e volontà operosa, i poteri fondamentali sono due, legislazione e governo, includente quest'ultimo anche il potere giudiziario, sebbene come potere distinto. Mediante le leggi sono date le formole positive del diritto, le norme giuridiche obbligatorie, che debbono reggere i cittadini. E le leggi possono essere *materiali*, cioè tali che hanno per contenuto un precetto giuridico; o *formali*, il cui conte-

Digitized by Google

nuto è un affare amministrativo o un negozio giuridico, (p. es. leggi di bilancio, fondazioni di università, creazione di monumenti, concessioni di ferrovie, costruzione di porti, vendite di beni demaniali, concessioni di cittadinanza). Con la funzione di governo lo Stato opera per l'attuazione dei suoi fini, e con la funzione giudiziaria decide le controversie giuridiche, o punisce i violatori delle leggi. Il potere di governo non è puro potere di esecuzione, perchè è anche potere di direzione, che trova i suoi criterii regolatori anche fuori della legge positiva. Dunque tre poteri, legislativo, governativo, giudiziario, i quali hanno organi distinti: ma questa distinzione teorica e pratica non importa separazione assoluta, perchè uno è lo Stato ed uno il potere nella sua essenza.

Il popolo partecipa indirettamente all'esercizio di tutti questi poteri, sia elettivamente, costituendo uno degli organi del potere legislativo, ovvero direttamente col *referendum*; sia influendo sul potere esecutivo, per via dell'azione esercitata dalla camera legislativa elettiva sulla scelta del potere esecutivo, sia intervenendo con nuove elezioni nel conflitto dei due poteri. Esso partecipa anche alla costituzione del potere giudiziario, sia con l'elezione, dove esso è elettivo, sia col giury. Rappresentante dell'unità dei poteri dello Stato è quello che ne rappresenta la sovranità, principe, o assemblea. E che la distinzione dei poteri non sia assoluta si vede anche da altri fatti. Il sovrano governa mediante i ministri, partecipa al potere legislativo col diritto di sanzione o di veto, con la promulgazione delle leggi, con lo scioglimento delle assemblee legislative e popolari; esercita anche il potere giudiziario col diritto di grazia. Il parlamento ha la massima parte del potere legislativo, ma partecipa anche al governo con la votazione delle imposte, con la discussione delle petizioni, col voto politico sull'indirizzo del governo; ed ha un briciolo del potere giudiziario col diritto d'accusa, e con quello di giudicare i delitti di Stato attribuito al Senato come alta Corte di giustizia. Il governo partecipa al potere le-

Digitized by Google

gislativo col diritto d'iniziativa delle leggi, con la loro preparazione, col potere regolamentare che ne è complemento; partecipa al potere giudiziario sia con la nomina dei magistrati, sia con la funzione del pubblico ministero. E lo stesso potere giudiziario partecipa al potere legislativo con l'interpetrazione delle leggi, con le massime della giurisprudenza, ed esercita funzioni amministrative, come nella *tutela*, e in quelli che si dicono provvedimenti di volontaria giurisdizione.

§ III. Nella funzione giudiziaria è compresa la penalità. Il fondamento del diritto di punire è stato sempre il tema delle discussioni dei filosofi e dei giuristi, come pure la teoria delle forme e dei limiti di esso. La suprema importanza della funzione punitiva per la vita sociale, le sue strette relazioni con la morale, tali che la fanno parere la stessa morale sociale in atto, hanno fatto della penalità una quistione essenzialmente filosofica. Diremo brevemente prima la storia del diritto punitivo, quindi quella delle dottrine ad esso relative.

La prima forma del diritto punitivo fu certamente la vendetta individuale o quella del gruppo parentale. Come da questa si sia passato alla pena come retribuzione sociale e giuridica è soggetto di ipotesi varie. Se possa ammettersi una forma originaria di punizione collettiva, quale può desumersi dal *linciaggio* e dalla *lapidazione* è dubbio. Certo, costituita che fu una certa autorità sociale, la pena dovè a poco a poco essere avocata ad essa. Da principio il delitto dovè essere considerato principalmente come infrazione della pace pubblica; quindi, se commesso da individuo di altro gruppo, dovè condurre alla guerra; se commesso da individuo del gruppo, dovè condurre a porre il delinquente fuori della garenzia della pace pubblica, e ad esporlo alla vendetta individuale. Un' influenza considerevole dovè essere esercitata sul diritto punitivo dalle idee religiose, perchè è da queste che l'idea della giustizia nel senso morale prende una sanzione superiore nei tempi primitivi, ed è religiosa l'impronta primitiva del

Digitized by Google

diritto. Nei popoli orientali il carattere religioso della pena è il primo; la pena è *vendetta di Dio* pel popolo ebreo. E la consacrazione religiosa della penalità è evidente anche nella storia primitiva dei popoli greco-latini. Nell'antico diritto penale greco del periodo eroico si trovano spiccate le tracce della *difesa privata* e della *vendetta del sangue*. E sempre, nel dritto antico, dalle forme più rozze della *retalatio* si passò alla *compensazione*.

Il Sumner Maine, nel cap. X dell' « Ancien Droit », esprime l'idea, che il primitivo diritto penale fosse una imitazione della reazione individuale all'offesa. La desume dal fatto, che la punizione del furto, p. es. nelle Leggi delle XII Tavole, è assai diversa se il ladro è preso sul fatto, o scoperto solo qualche tempo dopo. La pena era nel primo caso assai più grave, (la morte se il ladro era uno schiavo, la schiavitù se il ladro era un uomo libero), che nel secondo, (restituzione della cosa rubata, o un'indennità uguale o doppia). Anche dopo che il rigore del diritto primitivo fu mitigato, la pena del furto colpito in flagranza era più grave di quella del furto posteriormente scoperto, (quadruplo del valore contro il semplice o doppio valore). La misura era evidentemente imitata dalla intensità della reazione dell'offeso. Un'altra prova è che il diritto romano primitivo, mentre aveva prescrizioni precise per la punizione dei delitti contro le persone (*torti*) e per le offese alla divinità (*peccati*), non ne aveva pei delitti contro lo Stato (*crimini*). Per questi si procedeva con una specie di *giudizio legislativo diretto*, che rispecchiava il carattere individuale e personale della punizione. Anzi il diritto penale romano comincia coi *judicia populi* presieduti dai re, istituiti contro i rei nella forma legislativa. Poi si passò a stabilire delle commissioni speciali, che si dissero *quaestiones*, per giudicare nella stessa forma. E fu soltanto nel 419 a. C. che si stabilì la prima *quaestio perpetua* regolata da una legge, la *lex Calpurnia de repetundis*, per giudicare delle estorsioni compiute dai governatori delle provincie. La legge stabiliva in questi casi essa stessa il tribunale speciale, e il modo della sua formazione.

Il Sumner Maine distingue quattro epoche del diritto penale. La prima nella quale la pena, pur essendo una funzione pubblica, conserva più direttamente l'impronta del periodo individualistico. In quest'epoca non ci è legislazione, i delitti sono giudicati e pu-

Digitized by Google

niti legislativamente caso per caso. Nel secondo periodo si hanno le commissioni speciali, incaricate anch'esse di punire legislativamente caso per caso. Nella terza epoca le commissioni o *quaestiones* sono permanenti, periodicamente rinnovabili, così i *quaestores parricidii* e i *decemviri perduellionis*; la legislazione penale è frammentaria e incompleta. Nella quarta epoca soltanto si hanno corpi di leggi che contemplano i diritti in astratto, e tribunali per giudicarli. È notevole il fatto, che durante tutto il periodo repubblicano non si oltrepassò la terza epoca. E che anche quando con le leggi di Silla prima, e di Augusto poi, (che formarono la base del diritto penale dell'impero), furono abolite le magistrature speciali, l'origine singolare delle leggi punitive si ritrova ancora nelle classificazioni dei delitti e delle pene, che non sono fatte secondo la loro natura, ma secondo la loro origine da una legge speciale antica. Così lo spergiuro era classificato con le ferite per arma tagliente, e coi veneficii, perchè la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* aveva attribuito alla stessa commissione permanente di giudicare anche dello spergiuro. Le ultime *quaestiones* furono aggiunte da Augusto, e così il diritto penale romano finì per essere un corpo di leggi completo.

Il diritto penale romano presenta anche tipicamente le fasi del diritto rispetto alla primitiva severità delle pene e alla loro progressiva mitigazione, e così l'imperfetta distinzione dell'elemento intenzionale dal fatto. Da principio anch' esso sentì l'influenza del *jus sacrum*; e la *sacratio* del capo e dei beni alla divinità, e l'estremo supplizio furono le pene più ovvie. Ma già le leggi delle XII tavole distinsero i delitti privati e i pubblici, e introdussero *l'interdictio aqua et igni* come una mitigazione della *sacratio*. Quelle medesime leggi rilevarono l'elemento del dolo come determinante della pena: « Si quis hominem liberum *dolo sciens* morti duit, parricida esto ». Il che però non impedì che, specialmente pei delitti pubblici, la legislazione dell'impero fosse severissima, anche coi *judicia extraordinaria* e con le pene *extra ordinem*.

Nel primitivo diritto germanico la penalità è funzione dell'individuo, del gruppo etnico, dello Stato. La *poena sanguinis*, e poi il *pretium sanguinis* (compensazione) pagato all' offeso o ai suoi parenti; finalmente il *fredum* pagato allo Stato. Il colpevole era anche posto al bando, fuori del diritto e della pace pubblica, e diventava *faidosus*. I delitti di vigliaccheria e di tradimento erano i maggiori tra i pubblici, i rei erano, come dice Tacito, *arboribus suspensi*. Gl'imbelli e i *corpore infames* erano affogati nelle

Digitized by Google

paludi. Le altre pene erano economiche, si pagavano *equorum pecorumque numero.*

Il diritto canonico portò nel diritto punitivo il concetto dell'emenda, della penitenza, e da esso e dal risorto diritto romano furono determinate le legislazioni penali dell'ultimo M. Evo e dei primordii dell'età moderna, specialmente severe pei delitti di religione. Una decisiva influenza sullo sviluppo del diritto penale ebbe la Costituzione Carolina del 1532, e nel secolo XVIII l'opera del Beccaria. Così si venne alla formazione dei Codici, primo il francese del 1808. Assai tardi i delitti di religione, prevalso il principio della libertà di coscienza, furono cancellati; lo sviluppo del diritto penale portò all'abolizione delle pene afflittive ed infamanti, ed alla progressiva mitigazione delle pene, fino alla limitazione massima, e in più stati, come in Italia, all'abolizione della pena di morte.

§ IV. Le teorie sul fondamento del diritto di punire si possono distinguere in assolute, relative e miste. Le prime partono dall'idea della giustizia assoluta, e obbediscono alla formula « punitur quia peccatum est »; le relative considerano la pena come mezzo, e adottano la formula « punitur ne peccetur ». Taluni però rifiutano questa distinzione, e il Merkel si meraviglia che si possa fare, perchè la pena congiunge necessariamente i due fini; come l'arte medica che suppone la malattia e tende alla guarigione. Ma il paragone non sta, e sebbene sia vero che i fini proposti dalle dottrine relative sono tali realmente, è evidente che le scuole si possono distinguere secondo che attribuiscono importanza fondamentale al primo o al secondo fine.

Platone, con la dottrina dell' ἁπλῶς δίκαιον e dell' ἀντιπεπονθός (retaliatio), si accosta evidentemente al concetto della giustizia assoluta e dell'espiazione, sebbene nel Protagora dica, che non si punisce perchè il male si è fatto, (poichè il fatto non si può disfare), ma perchè non si faccia più. Anche la dottrina aristotelica; che la pena è una medicina morale dell'anima, per la virtù dei contrarii, può riportarsi alla categoria delle teorie assolute; come pure per l'importanza fondamentale che nella etica e nella politica d' Aristotele ha il principio della giustizia distributiva.

Digitized by Google

Le teorie teocratiche del diritto sono necessariamente assolute nella penalità. Ma quegli che formulò più rigorosamente, e in maniera più esclusiva la teoria assoluta fu il Kant; il quale come aveva esclusa dalla morale e dal diritto ogni fondamento ed ogni fine utilitario, così lo escluse dalla penalità. Le dottrine relative rispetto a questa gli parvero farisaiche; la giustizia ritenne come idea umana assoluta, e tale che dove essa non imperasse, sarebbe inutile che l'umanità esistesse. Ed espresse il suo concetto assoluto nella celebre formula, che la società, anche nel momento di cessare di esistere, dovrebbe adempiere il còmpito di infliggere l'ultima pena all'ultimo delinquente. È una teoria assoluta quella dell' Hegel, che accentua il carattere e il fondamento morale della pena, e la concepisce come la restaurazione dialettica del diritto violato. La teoria dell' espiazione dello Stahl, quella della *necessità estetica* dell' Herbart, e quella della *retribuzione giuridica*, seguita in Germania da insigni criminalisti, e in Italia dal Pessina, sono tutte teorie assolute.

Le teorie relative sono varie, secondo che propongono, come fondamento e fine della pena, la coazione psicologica o l'intimidazione, la difesa sociale e l'emenda. Quest' ultima è evidentemente insufficiente, perchè pone in seconda linea l'interesse sociale, e propone un fine che la pena può non raggiungere, e che non raggiunge che eventualmente ed accidentalmente. Alla teoria psicologica si può riportare quella del Bentham, che fonda la pena sulla *prevenzione* mediante *l'esempio;* quella del Romagnosi, che parla della *controspinta* alla *spinta* a delinquere; quella del Feuerbach, che insiste sulla forza di *motivazione* della pena; ed anche la più recente dello Schmidt, che le dà come fini la *prevenzione speciale,* che assicura la società dal delinquente, e la *prevenzione generale,* (esempio, intimidazione di tutti i cittadini).

La terza classe delle teorie relative deriva da una critica non solo delle teorie assolute, ma anche delle altre due specie di teorie relative. Essa non solo non ammette l'emenda come fine principale della pena, ma neppure la coazione psicologica, che crede solo parzialmente utile pei delinquenti di impulso, e inutile affatto pei delinquenti nati.

Digitized by Google

Per conseguenza fonda la legittimità della pena sulla difesa sociale. Questa dottrina, sostenuta in Germania dallo Jhering e dal Lifht, è stata formulata completamente dalla scuola antropologica italiana. Questa muove dalla negazione della libertà morale, e quindi della morale responsabilità; e crede che il fondamento della pena non si possa trovare in altro se non che nella necessità che la società ha di difendersi. La pena deve essere commisurata alla *temibilità del delinquente;* e di delinquenti ce ne sono più specie via via più temibili, quelli d'occasione, gl' impulsivi, gli abituali, i delinquenti nati. La coazione psicologica può avere effetto al più sui primi, ed anche imperfettamente, ma la sua efficacia è pressochè nulla e interamente nulla come si procede per le tre altre categorie. La pena quindi deve rappresentare una specie di selezione sociale, deve tendere all'eliminazione dei rei dalla comunità. Quindi ogni elemento propriamente morale deve essere bandito dalla teoria e dalla pratica della penalità, perchè così il delitto come la pena sono *infelicitas fati.*

Contro la teoria della difesa sociale, si possono muovere queste obiezioni: 1.° Essa pone la società e il delinquente in una condizione d'eguaglianza; ma non vale egualmente per ambedue, e perciò giustifica la ribellione del delinquente contro la società. 2.° Conduce alla violenza ed all'esagerazione delle pene da parte del potere pubblico, e, tolto l'elemento dell'imputabilità e della gravità morale del delitto, rende assai arduo lo stabilire una scala della penalità. La scuola antropologica italiana vuole che la pena sia proporzionata alla *temibilità del delinquente,* e miri a impedire a ogni modo che il delitto si rinnovi. Con ciò essa viene a creare alla penalità delle difficoltà gravi, così pel principio come per le applicazioni. Pel primo, perchè nega l'eguaglianza dei cittadini rispetto alle pene, e divide la società in una specie di *caste* di criminali; pel secondo, perchè i criterii antropologici sono incerti, contestati e contestabili sempre.

Qualcuno ha proposto di aggiungere al criterio della *te-*

Digitized by Google

mibilità del delinquente, quelli dell'*entità dell'offesa*, e della *probabilità della riproduzione*. Se non che è facile vedere, che i due criterii sono per un certo rispetto opposti. Perchè i delitti gravi sono i meno frequenti, e quindi, mentre il secondo criterio consiglia di diminuire le pene dei delitti gravi, il primo consiglia il contrario.

Per tali ragioni la teoria assoluta non ha piegato di fronte a nessuna delle teorie relative. Essa si mantiene immutata, pure accogliendo nei particolari talune delle considerazioni delle scuole avverse. Anche le teorie miste, come quelle del Mamiani e del Mancini in Italia, e quella del Trendelenburg e del Merkel in Germania debbono considerarsi, per la preponderanza che accordano all'elemento morale della pena, come teorie assolute.

§ V. L'esercizio del potere giudiziario ha due forme, la civile e la penale. In ambedue esso ha per fine il mantenimento dell'ordine giuridico contro la sua negazione, ma la negazione del diritto, e quindi la sua restaurazione hanno diverso significato. Nel giudizio civile si presuppone l'assenza del dolo, cioè dell'intenzione contraria al diritto. Ciascuna delle parti anzi afferma di essere nel diritto, e che l'avversario ne è fuori; quindi l'ufficio del giudice si limita a dichiarare da qual parte stia veramente il diritto, ed a provvedere che sia risarcito il danno. Di pena non ci è neppure l'accenno; perchè anche quando la legge commina la nullità di un atto, di un contratto, di un'azione, questa nullità non si rivolge mai alla persona, mentre la pena mira essenzialmente a questa. Invece nel giudizio penale ci è l'aperta ed asserita negazione del diritto e non soltanto verso questo *in abstracto*, ma anche contro un soggetto del diritto; e la negazione è *pratica*, consiste cioè in un atto o fatto, che si dirige principalmente contro la legge col dolo, con l'intenzione delittuosa, contro il soggetto del diritto con l'offesa e col danno. Chi delinque non afferma che il diritto è dalla sua parte, ma si ribella al diritto, si pone contro la legge, e perciò l'ufficio del giudice non è quello di dichiarare da qual parte è il diritto,

Digitized by Google

e non si limita ad imporre la rifazione del danno. Questa può aver luogo, o no, e sebbene non sia accidentale, sebbene sempre quando è possibile debba essere ordinata, non è la cosa principale. Principale è invece la pena, ed è necessaria, di necessità etico-giuridica, cioè non come pura esigenza soltanto, o come pena interna, ma come realtà esterna, che non può mancare.

La penalità giuridica suppone essenzialmente un fondamento etico, ed è anzi la stessa morale sociale in azione. Suppone cioè la legge morale e la libera causalità umana, che si oppone alla legge. Dal rapporto della legge alla volontà, che dovrebbe essere volontà della legge, e si pone come volontà contro la legge, deriva la responsabilità, e quindi la legittimità della pena rispetto al delinquente. Questi fondamenti il diritto punitivo attinge dall'Etica, alla quale ne appartiene la dottrina. Ma, mentre nell'ordine morale tutto il dramma della colpa si svolge nell'interno della coscienza, ed è in questa, cioè nella coscienza così individuale che collettiva, che si manifestano le reazioni restauratrici della legge morale violata (sanzioni interne); nell'ordine giuridico, che ha, come sua qualità essenziale, l'esistenza esterna, e l'esterna coercizione, l'essere un sistema di garenzie reali, la pena è necessariamente un fatto esterno diretto contro la persona del delinquente, e propriamente limitativo della sua libertà autrice del male. Nella sfera della penalità la morale e il diritto si connettono più intimamente, e il diritto appare come l'esistenza esterna della moralità. Ciò si vede anche da questo, che il diritto punitivo non contiene la legge positiva, la suppone, o la esprime soltanto mediante la minaccia della pena. Per le condizioni dell'esistenza esterna, anche nella sfera della penalità, l'ordine giuridico è la regola della coesistenza e della cooperazione delle libertà, limitatamente al fatto che le libertà dei singoli possono sconfinare e diventare aggressione dell'altrui libertà. Ma sempre, nella sfera della penalità, l'aggressione è una negazione non solo del diritto, bensì anche della morale, e nel

Digitized by Google

duplice aspetto di violazione della legge, e di violazione compiuta con attentato al diritto altrui, sia il soggetto del diritto il cittadino singolo, o la società. Perciò tutte le teorie che vogliono considerare il delitto o solo come negazione della *norma giuridica*, o dell'*interesse individuale e sociale*, o degl'*interessi garentiti dal diritto*, o delle *condizioni di esistenza della società*, o del *minimum delle condizioni etiche*, sono teorie unilaterali e incomplete. Non scindendosi nella sfera della penalità l'ordine giuridico dal morale, il delitto è negazione dell'uno e dell'altro, e la pena quindi ha, oltre alla funzione giuridica, anche quella morale. La pena è la riaffermazione del diritto violato tanto nella coscienza, (individuale e sociale), che nel fatto. Ora questa funzione restauratrice del diritto è evidente che può competere soltanto a quello che è l'organo del diritto, e a cui spetta, nell'ordine dell'esistenza esterna, l'attributo della *sovranità* che è proprio del diritto. La forma individuale della reazione punitiva non può essere propria se non che delle epoche barbare primitive; quando l'intelligenza e la volontà obbiettiva non sono ancora separate dai sentimenti egoistici, dalla passione della vendetta, e dalla fantasia generatrice dei miti.

Nell'ordine giuridico, la pena è essenzialmente la limitazione, nel tempo e nello spazio, della libertà di azione del delinquente. E poichè in questa limitazione è sempre un *dolore*, un *male fisico*, in questo suo carattere di limitazione della libertà è anche circoscritto il male fisico che la pena può essere. Deve quindi considerarsi come indice di civiltà imperfetta ogni pena che importi una lesione dell'integrità del corpo, la tortura, le pene corporali d'ogni specie, e quindi anche la pena di morte.

La forma più cruda della pena come danno corporale è la *retaliatio*, la ταυτοπάθεια. Il diritto mosaico ne contiene le più minute prescrizioni. Esod. XXI, 24 25: « Si autem mors eius fuerit subsecuta, reddat animam pro anima, oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede, adustionem pro

Digitized by Google

adustione, vulnus pro vulnere, livorem pro livore » (v. anche Levit. XXIV, 18-20, e Deuteron. XIX, 21). Similmente la legge delle XII tavole: « Si membrum rupsit, ni cum eo pacit (pagit), talio esto ».

Intorno alla legittimità della pena di morte si sono accese le maggiori dispute da Beccaria in poi, e scrittori delle più opposte scuole si sono accordati sia nel giustificare, sia nel negare la legittimità di quella pena. L'oscillazione della scienza deriva un po' da quella della coscienza, la quale, mentre sotto l'impressione di delitti senza nome, abbandonandosi alla valutazione proporzionale del sentimento, vede nella pena di morte l'espressione di una giustizia assoluta; quando il terrore del delitto è calmato, subisce il terrore opposto dell'esecuzione capitale. In favore della pena di morte è stato detto, che, se anche la pena è essenzialmente una limitazione della libera attività dell'uomo, ci possono essere casi nei quali questa limitazione deve essere assoluta. Si è detto anche, che è la pena che ha un valore di coazione psicologica superiore, e che la Società non può rinunziare a questa difesa suprema. Giuseppe de Maistre ha scritto: « ogni grandezza, ogni potenza, ogni subordinazione riposa sul carnefice, che è l'orrore e il legame dell' associazione umana. Tolto questo, l' ordine cede al caos, i troni crollano e la società scompare. Dio, che è l' autore della sovranità, è anche l' autore della punizione ». Ma non pare che la limitazione si possa spingere, serbando il suo concetto, fino alla distruzione; ed è dubbio se la coazione psicologica, (quando potesse essere valido fondamento della pena), sussisterebbe pei delitti capitali, che sono sempre l'effetto o di un impulso prepotente passionale, o di una degenerazione morale, che aboliscono la riflessione. D'altra parte l'*ultima ratio* della difesa sociale non si può rifiutare; ma, appunto perchè ultima ratio, essa non può valere come ragione giuridica, scientificamente valida, per mantenerla nella ordinaria legislazione. Anche in Italia essa esiste ancora nel Codice penale militare, e sempre quando la esistenza sociale sembrerà messa in pericolo, la proclamazione dello stato di guerra legittimerà il ritorno all'uso della pena di morte. D'altra parte talune ragioni, come quella che l'uomo non ha potuto rinunciare, nel contratto sociale primitivo, alla vita, e che lo Stato non può togliere quello che non ha dato, che sono state opposte alla legittimità della pena di morte, non sono valide. La prima sta e cade con la teoria del contratto sociale, ed ambedue provano troppo; perchè l'uomo non può alienare neppure la pro-

Digitized by Google

pria libertà, e lo Stato non ha dato neppure i beni e la libertà, e per conseguenza non potrebbe limitare con le pene neppur questi. Di maggior valore è l'obiezione, che la pena di morte essendo irreparabile, e la giustizia umana fallibile, non può un'autorità fallibile come l' umana arrogarsi il diritto d'infliggerla. Ma questa ragione non contesta la legittimità intrinseca della pena, e solo potrebbe consigliare di non applicarla se non nei casi di piena certezza. Le ragioni migliori, (ma pur sempre subordinate all'*ultima ratio* della necessità sociale), sono queste; che la personalità essendo un valore assoluto, (quello per la cui esistenza esistono i valori spirituali), non è lecita la sua distruzione; e che la pena, se è legittimamente solo limitazione dell'attività del delinquente, non può esserne la distruzione.

Razionale e legittima è soltanto la pena che limita la libertà del delinquente, così direttamente nel suo esercizio, come indirettamente nei beni, (carcere e pene pecuniarie). Questa limitazione può estendersi anche ai diritti civili e politici; ma appunto perchè limitazione, non sarebbe legittima la così detta *morte civile*, che toglie per sempre l'esercizio di tutti i diritti, così politici come patrimoniali e di famiglia. Similmente l'*infamia* non è più tra le pene che lo Stato può infliggere, perchè non è una sanzione esterna, ma è tutta di carattere morale, e nessuna autorità esterna potrebbe infliggerla con comando coercitivo. Per questo, e perchè tutto quello che eccita la derisione, turba la serenità e la severità della pena, furono abolite la *berlina* e la *gogna*. La confisca dei beni, come quella che danneggia anche i terzi, e la proscrizione o il bando in quanto comprendono la totale privazione dei diritti così civili che politici, non sono più nelle nostre leggi.

Se il fine ultimo della pena è la *retribuzione giuridica*, la riaffermazione del diritto violato, i fini relativi si giustificano come derivati da esso. Così il potere punitivo appartenendo allo Stato, che è l'organo del diritto, e il diritto essendo un sistema di istituzioni di garenzia per la convivenza e per la cooperazione sociale, la pena è tutela, è difesa sociale. Come retribuzione giuridica essa

Digitized by Google

mantiene la fede nella stabilità sociale, nella forza del diritto, e ne promuove l'ossequio, e insieme ha la sua influenza come coazione psicologica, che non è solo timore brutale, (altrimenti la pena avrebbe per l'uomo lo stesso valore che ha la frusta pel cane o pel cavallo), ma appunto timore riverenziale verso una minaccia di cui si riconosce la giustizia. Anche l'emenda, anzi questa sopratutto, come riconoscimento intimo della pravità della colpa, può essere una conseguenza della pena, ed essere proposta come fine relativo in taluni delitti, come è p. es. nell'istituto della condanna condizionale. Così è vero quello che osservava il Merkel, che le due formule del diritto punitivo, « punitur quia peccatum est », « punitur ne peccetur » sono indissolubili; ma i fini relativi debbono rimaner tali, cioè subordinati al fine assoluto.

CAPO VI.

LA COSTITUZIONE E LE FORME DELLO STATO.

§ I. La costituzione dello Stato può intendersi in due sensi, uno più generale, l'altro più speciale. Nel primo senso essa significa tutto l'organismo dello Stato, tutto il sistema di istituti per cui un popolo si organizza a Stato; « Civitas est constitutio populi » secondo l'espressione di Cicerone. In senso più ristretto la Costituzione riguarda lo speciale ordinamento dei poteri supremi, dal quale lo Stato prende il suo speciale carattere, e che lo distingue da altri ordinamenti. E, di nuovo, queste differenze possono essere generali e speciali. Le prime distinguono l'ordinamento dello Stato secondo che corrisponde a diverse epoche storiche. Così lo stato di guerra, di conquista, determina la preponderanza della funzione di difesa esterna, e quindi la preponderanza della funzione militare, la potente centralizzazione, il regime assoluto, e spesso la dittatura. E invece la condizione contraria, cioè la pace all'esterno, e lo sviluppo della ricchezza e delle altre atti-

Digitized by Google

vità dello spirito, determinano un regime insieme molteplice e coerente di protezione di tutte queste attività, (amministrazione e polizia), all'interno. Determina inoltre un regime di libertà e di rappresentanza degl' interessi di ogni maniera. Sotto un altro punto di vista le mutate condizioni storiche influiscono sulle costituzioni politiche; sotto quello della partecipazione dei cittadini al governo della cosa pubblica. Così lo Stato antico ammetteva la diretta partecipazione del popolo nei piccoli Stati, o il predominio di una città, (p. es. Roma), ordinata a governo diretto del popolo, sopra un vasto territorio di conquista. Invece i grandi Stati moderni, sotto l' influenza del principio della uguaglianza, non ammettono più il governo diretto, bensì il rappresentativo.

Le costituzioni non sono arbitrarie, anche quando sembrano tali. Per effetto del conflitto tra le monarchie assolute e la democrazia nel periodo dalla rivoluzione francese in poi, si sono verificate delle trasformazioni nelle costituzioni degli Stati, che apparvero come concessioni dei principi ai popoli. Di qui la dottrina che la costituzione sia un *patto fondamentale tra principe e popolo.* Ma tale dottrina è falsa, perchè eleva un incidente a principio, e suppone come due poteri eguali e distinti, che vengano a patto tra loro. Le costituzioni degli Stati sono delle formazioni storiche, sulle quali influiscono tutte le cause che operano nella storia, le economiche, le religiose, le nazionali, le ideali di cultura, le naturali e fisiche che dipendono dal clima, dalla razza, dalle condizioni geografiche di fertilità, di ampiezza del territorio, se continentale o marittimo, se montuoso o pianeggiante, se posto sulla via delle comunicazioni mondiali, o remoto da esse ecc. Perciò è da respingere il concetto, che fondamento unico delle costituzioni politiche sia la causa economica, come le scuole socialiste pretendono, sia in maniera esclusiva, come vuole il Loria col suo *economismo storico*, sia in maniera fondamentale, per modo che tutte le altre cause siano non solo secondarie, ma rappresentino, trasfigurata

Digitized by Google

da altre cause psichiche, la causa economica, (teoria delle soprastrutture, giuridiche, etiche, religiose, ecc.). Cotesta teoria semplicista difficilmente può, con le sue artificiose riduzioni, rendere ragione dei fatti. L'uomo non è pura attività economica, nè il suo modo di comprendere il mondo, e quindi di operare, (poichè *operari sequitur esse*), e quindi di ordinarsi e di operare socialmente, può essere riportato a quello soltanto. Nessuna industria di riduzione scientifica potrà ridurre la religione all'economia, potrà spiegare l'etica cinese, bramanica, buddistica, ebraica, egizia, greco-latina, cristiana, con le necessità e con le condizioni economiche della vita. Siccome l'uomo determina la sua vita secondo il concetto che se ne fa, e questo dipende dalla natura sua, e dalla facoltà o di restringersi in essa con tutte le sue potenze, o di varcarne i confini col sentimento, con la fantasia, col pensiero, è assurdo pensare che i bisogni materiali siano il solo fattore della sua multiforme attività, e che s'inganni nel credere che egli ci è per qualche cosa di più che non sia il nutrirsi ed il moltiplicarsi. È il *propter vitam vivendi perdere causas* elevato a principio morale supremo.

La costituzione quindi, come prodotto storico, deve adattarsi ai costumi e alle tradizioni di un dato popolo. Ed è lo spirito di essa quello che deve regolare non solo l'azione giuridica, ma anche l'azione politica dei supremi poteri. La stabilità della costituzione è la forza dello Stato, donde il valore delle *costituzioni storiche*, (p. es. l'inglese), nelle quali ogni progresso, ogni trasformazione è graduale; e se anche un fatto storico viene a produrre una modificazione improvvisa, questa è a poco a poco assimilata, ed entra come elemento stabile della coscienza politica della nazione.

§ II. La teoria delle *forme di governo* è connessa con quella della costituzione, perchè ne è la specificazione; ma la bontà di una costituzione non è necessariamente dipendente dalla forma di governo, bensì dal modo come riesce ad organizzarsi la rappresentanza della nazione se-

Digitized by Google

condo giustizia. Alla misura di questo criterio non è certo che il suffragio universale sia il modo migliore. Siccome in generale gli uomini si conducono nella vita pratica secondo quello che è il loro maggiore interesse, è evidente che il suffragio universale stabilirebbe la giusta rappresentanza degl' interessi solo in una società ideale nella quale l'educazione politica avesse raggiunto il grado nel quale ciascuno è naturalmente disposto a rispettare gl'interessi di tutti, e non sente nessuno stimolo a far prevalere il proprio. Nelle condizioni diverse da questa, che è puramente ipotetica, il suffragio universale darebbe la rappresentanza preponderante alla classe, (e quindi all' interesse), che comprende il maggior numero. Di qui tutte le difficoltà di organizzare la rappresentanza, che pure è il compito più difficile delle costituzioni. Le questioni speciali sono dell'ambito del diritto costituzionale: qui basta aver stabilito che la rappresentanza è giusta solo quando corrisponde ai legittimi interessi, che cercano la loro soddisfazione nella vita sociale.

La distinzione delle forme dello Stato si fa secondo le forme di esercizio della sovranità. La tripartizione aristotelica è buona anche oggi; monarchia, aristocrazia, democrazia come forme normali, e il dispotismo, l'oligarchia, l'oclocrazia come forme anormali. Bisogna aggiungere, almeno dal punto di vista storico, i governi teocratici; ed anche oramai solo dal punto di vista storico si può parlare dei governi aristocratici. Oggidì non restano che due forme vitali di governo, la monarchia e la democrazia, o piuttosto la repubblica; perchè anche le monarchie possono essere democratiche, come le repubbliche possono non esserlo. Ma tanto la monarchia quanto la repubblica non ammettono, per le ragioni già dette, il governo diretto del popolo, bensì il governo *rappresentativo*. Questo consiste nella delegazione dei poteri mediante il *voto*, diretto o indiretto che sia. Abbiamo detto del valore delle costituzioni storiche, abbiamo aggiunto che rispetto alle forme di governo, talune sono storicamente finite, e che

Digitized by Google

la storia ne ha conservate due soltanto, ma in una forma comune ad ambedue, che è la rappresentativa. Dunque anche le forme di governo sono delle realtà storiche, piuttosto che prodotto di teorie astratte; e perciò è stato detto non senza ragione, che quelli i quali dànno una grande importanza alle forme di governo, sono i dottrinarii e gli scolastici della politica. Nondimeno, poichè la teoria è sempre uno dei fattori storici, e il fattore che serve anche di misura, così non è possibile evitare qualunque discussione, purchè si riconosca, che il risultato della discussione teorica non è per ciò stesso un imperativo pratico.

Il concetto fondamentale della teoria delle forme di governo è che il popolo per governarsi deve costituirsi rappresentativamente. La democrazia diretta, se anche fosse possibile nei grandi Stati moderni, non sarebbe desiderabile. Essa instaura il dispotismo delle maggioranze, ed estendendo la funzione governativa ne diminuisce la responsabilità. Inoltre è mobile, facilmente assolutista, e per conseguenza con essa lo Stato è instabile, e l'individuo e le minoranze sono continuamente minacciate. Ha tendenze livellatrici, e perciò odia la superiorità del merito, (prova l'uso che le democrazie dirette della Grecia fecero dell'ostracismo). Sono anche poco durevoli, specie se si accompagnano ad una grande prosperità e incivilimento. La democrazia ateniese, che ne è il più splendido esempio, durò 82 anni, dalla riforma di Clistene alla morte di Pericle (510-428 a. C.).

Ambedue le forme dei governi rappresentativi, tanto la monarchica che la repubblicana, sono il prodotto del genio politico dei popoli anglo-sassoni. La prima è nata in Inghilterra, la seconda negli Stati Uniti; ci limitiamo a parlare di queste, perchè sono le sole vitali, le sole verso le quali tende l'evoluzione politica dei popoli. Ma anche oggi non è facile trovare dei modelli, dei tipi. Ci sono monarchie più liberali delle repubbliche, e repubbliche meno popolari delle monarchie.

Digitized by Google

L'ideale della repubblica rappresentativa è la sovranità delle assemblee, e quindi l'assenza del sovrano personale ed ereditario. E, poichè lo Stato deve avere un rappresentante personale, questo deve essere insieme temporaneo ed elettivo, con poteri limitati, che rendano impossibile ogni aspirazione a perpetuarsi al potere, per diritto proprio e indipendentemente dal suffragio popolare. Perciò tutta l'intonazione del governo, che nella monarchia è personale, e pone il monarca di fronte al popolo in una condizione di autorità privilegiata e indipendente, e gli attribuisce la qualità di capo delle forze armate di terra e di mare, è affatto contraria al governo repubblicano. Il popolo ha il diritto di voto diretto delle leggi costituzionali, e delle più importanti fra quelle che non sono strettamente costituzionali, come il diritto di *referendum* su leggi di carattere assai generale. La divisione dei poteri in legislativo, esecutivo e giudiziario è comune alle due forme di governo; ma nello spirito del governo repubblicano ci è la maggiore possibile estensione della funzione elettiva per tutti questi poteri; mentre le monarchie rappresentative ammettono l'elettorato per una delle camere legislative, e fanno emanare da nomina regia uno dei rami del Parlamento, e gli altri due poteri. È anche nello spirito del governo repubblicano il maggiore decentramento, e quindi non solo l'autonomia comunale, ma anche la minore ingerenza possibile del governo sulle istituzioni, che non adempiono funzioni di governo, (beneficenza, istruzione, economia, ecc.). L'esercito e l'armata sono contenuti nei limiti strettamente necessarii alla difesa esterna, e quindi non hanno, *ceteris paribus*, quella efficienza e quella potenzialità che hanno nelle monarchie; il governo non ha splendore, non ha maestà, e quindi non sale molto alto nell'estimazione e nel rispetto del popolo; il sentimento della responsabilità è minore, la tutela del diritto delle minoranze è più debole. Per contrario la repubblica suppone una maggiore educazione politica del popolo, anzi una molto maggiore,

Digitized by Google

e in generale un maggiore sviluppo della prosperità pubblica e della cultura pubblica.

La monarchia rappresentativa è nata in Inghilterra, e si è quivi lentamente svolta ed organizzata. È nata dalla lotta del popolo inglese contro il dispotismo dei suoi principi. Due rivoluzioni segna la storia di quel popolo, la prima nel secolo XIII, dell'aristocrazia inglese contro Errico III, dalla quale derivò la convocazione dei deputati delle città, che diventò Camera dei Comuni. La seconda, democratica, la quale, cominciata con la lotta di Carlo I contro il *lungo Parlamento*, si conchiuse con la creazione della monarchia costituzionale di Guglielmo d'Orange (1688).

Se non che il concetto della monarchia costituzionale, come ha progredito sempre più nel senso democratico in Inghilterra, specie nella seconda metà del secolo passato, così, trapiantandosi sul continente europeo, ha subito profonde modificazioni secondo il diverso spirito dei popoli. La democratizzazione della monarchia è proceduta assai più oltre in Francia, (finchè vi è esistita), e in Italia, che non presso gli altri popoli. Ma anche in questo processo di democratizzazione ci deve essere un limite, se la monarchia deve essere mantenuta non come una costosa inutilità, ma per quei vantaggi che ha, specialmente in un certo grado imperfetto di educazione politica dei popoli. Perciò il principio proclamato dalla rivoluzione dell'89, che il re è il semplice esecutore della volontà del popolo, che *il re regna e non governa*, secondo la formula di Thiers, o che è un *cappello senza testa* secondo la formula brutale della democrazia tedesca del 1848, e che il suo ufficio si riduce a nominare il primo ministro e a generare il successore, non sono accettabili. Napoleone I, nato monarca più di tanti monarchi ereditarii, disse contro tali teorie: « Come mai avete potuto credere che un uomo di qualche talento, ed avente il benchè minimo sentimento di onore, si rassegnerebbe a fare la parte di un maiale ingrassato coi milioni? »

Difatti non pare che il rappresentante della sovranità,

Digitized by Google

che è essenzialmente intelletto e volontà dell'universale nel governo, possa essere degradato ad esecutore dell'altrui volontà. Questo non si verifica neppure pel semplice funzionario, al quale, è, più o meno, e spesso assai largamente, lasciata una propria iniziativa. D'altra parte al regnare senza il governare si sottrae tutta la funzione, tutto il potere dello Stato, ed è strano che proprio la persona, nella quale tutti i poteri si accentrano, non possa non dico esercitarne nessuno, ma neppure partecipare all'esercizio dei medesimi. Certo il re non può esercitare il potere legislativo senza il Parlamento, non può esercitare il potere esecutivo senza i Ministri, non può esercitare direttamente funzioni giudiziarie ed amministrative. Ma nel diritto di sanzionare e promulgare le leggi, nel diritto di sciogliere il ramo elettivo del Parlamento e di nominare l'altro, nella nomina dei ministri e degli ufficiali non elettivi dello Stato, nel diritto di grazia, in quello di dichiarare la guerra e di fare la pace, nel comando supremo degli eserciti, raduna in sè un potere direttivo, senza di cui la *maestà* di cui è investito sarebbe un nome vano. Siccome nei governi rappresentativi ogni delegazione di poteri è organica e non imperativa, così non può annullare la volontà e il giudizio del delegato. E tale è il caso anche della delegazione della sovranità. Come delegatario della sovranità, il re è non inferiore, ma superiore ai partiti, e coopera con essi, quando sono al potere, pel bene di tutti. È il moderatore dei partiti, il protettore delle minoranze, e riveste sempre il carattere antico di vendicatore delle ingiustizie, di riparatore degli abusi, di difensore della pace pubblica.

Determinando il carattere della monarchia rappresentativa, possiamo stabilire come fondamentali i seguenti punti. I. Il re è una potenza e una dignità *nella costituzione*, non è nè al difuori nè al disopra di essa. II. Il re opera nei limiti della costituzione e delle leggi, alle quali deve, come tutti, obbedienza; nè può dai cittadini esigerla se non nei limiti e in conformità delle leggi. III. Il potere

Digitized by Google

legislativo gli appartiene in concorso con le assemblee legislative. IV. Insieme a queste egli ha il diritto di fissare le imposte e le spese. V. Il potere esecutivo gli appartiene, ma col concorso dei ministri responsabili, senza la cui firma i suoi decreti non obbligano. VI. Le giurisdizioni non riconoscono altra dipendenza dal re che quella determinata dalla costituzione e dalle leggi. VII. I diritti politici dei cittadini sono inviolabili rispetto al re, non meno dei loro diritti privati.

La forma rappresentativa ravvicina le due forme di governo, e fa che le differenze siano piuttosto particolari, secondo i popoli e i tempi, anzichè oggettive e razionali. Certo la forma repubblicana, come quella che contiene un minor numero di *finzioni giuridiche*, un minor numero di artificii; come quella che suppone la più alta educazione politica del popolo; è un ideale superiore. Ma poichè i popoli hanno bisogno di quelle finzioni, e non raggiungono quel grado di educazione politica; poichè la monarchia ha qualità intrinseche di maggiore stabilità, di maggiore autorità, di tutela maggiore interna ed esterna, di maggiore responsabilità; così la maggior parte delle nazioni, e fra le più progredite e civili, conservano la forma monarchica. Nè ci è indizio che questa condizione di cose sia per mutarsi presto. Il progresso delle pubbliche libertà, il progresso civile in genere, si mostra indipendente dalle forme di governo, e le due forme di governo che la storia ha conservato si mostrano capaci di adattamenti, per cui ambedue cercano di evitare i loro difetti assoluti e relativi.

Di questo parere sono anche la più parte delle scuole socialistiche, le quali ricusano di porre la cosiddetta *quistione pregiudiziale* della forma di governo. Il Menger crede che la monarchia, ammodernata, possa coesistere anche con lo « Stato socialista », anzi predice che, all'avvento di questo, i popoli latini adotteranno la forma repubblicana, e i popoli tedeschi conserveranno, almeno per lungo tempo, la monarchia. A noi non preme di fare gli

Digitized by Google

astrologhi della politica; preme di augurare che i popoli progrediscano sempre nelle vie della libertà, perchè esse sono le stesse vie del progresso. Se il progresso consiste essenzialmente nell'attuazione dei fini umani tutti, dagli economici ai morali, se suppone quindi il massimo sviluppo dell' intelligenza e della volontà morale, chi ha fede nel progresso dovrà aver fede anche nel progresso politico, che è, come quello del diritto, l' instauratore del regno delle libere coscienze e delle libere volontà.

CAPO VII.

LE RELAZIONI FRA GLI STATI E LA PATRIA.

§ I. I fini sociali umani possono essere proseguiti oltre la sfera dei singoli Stati; al di là di essi sussiste ancora la comunanza sociale umana. Ogni Stato vive ed opera accanto ad altri Stati, e perciò tra essi si stabiliscono ordini diversi di rapporti. S. Agostino disse, che le società umane cominciano *a domo*, e si estendono poi *ad urbem* e *ad orbem*. I Romani chiamavano questi ordini di rapporti *ius gentium*, noi li denominiamo *diritto internazionale*, i tedeschi *Völkerrecht*, o *Staatenrecht*, come voleva Kant.

È antica, e ancor dura, la disputa, se il diritto internazionale sia un vero diritto. Hobbes lo negò, perchè pensò che tra gli Stati non ci sia altro diritto che la forza; essendo tra loro naturale lo stato di guerra, interrotto soltanto da tregue, così come tra gl'individui prima della costituzione dello Stato. Hegel nega al diritto internazionale il carattere propriamente giuridico: siccome gli Stati sono tra loro nello stato naturale, e non si può costituire un potere ad essi superiore, così i rapporti internazionali sono regolati da doveri. La stessa idea è sostenuta dal Lasson, dal Seydel, dal Gumplowicz, ed anche l'Austin afferma, che i rapporti internazionali appartengono al dominio della morale positiva internazionale. Iellinek lo chiama un diritto anar-

Digitized by Google

chico, perchè non stabilito legislativamente da un' autorità superiore agli Stati.

Se non che non pare si possa negare, che i rapporti derivanti dall'appartenere gl' individui a Stati diversi siano veri rapporti giuridici; perchè quei rapporti appartengono o alla sfera del diritto pubblico o a quella del diritto privato, cioè a quegli ordini di relazioni che nel dominio di uno stesso Stato sono indubbiamente dell' ambito del diritto. Le differenze sono accidentali e dipendono da due cause; dall' impossibilità di costituire un potere coercitivo superiore agli Stati, dalla grande difficoltà di una codificazione unica delle norme del diritto internazionale, sebbene oggi si manifesti una certa tendenza a raggiungere questo ideale.

Il diritto internazionale si distingue in pubblico e privato. Il primo comprende i rapporti tra Stato e Stato nella esplicazione reciproca della loro sovranità; il secondo riguarda i rapporti dei cittadini di diversi Stati, sia tra loro, sia con lo Stato estero; o anche i rapporti tra i diversi Stati in quanto sono soggetti di diritti di ordine privato.

Come in ogni sfera del diritto, così anche nel diritto internazionale le disposizioni positive si fondano in ultimo sopra principii razionali e filosofici. Ma forse in nessun altro campo del diritto è più chiara l' influenza del fattore storico, e perciò gioverà alla chiarezza di tracciare brevissimamente la storia del suo sviluppo.

§ II. I primitivi rapporti internazionali furono quelli stessi dei gruppi gentilizii primitivi. Vi fu un'epoca nella quale questi rapporti furono informati ad uno stato di ostilità permanente; il diritto antico, così greco che romano, considerava lo straniero come nemico. Il primo raddolcimento di questo stato di fatto fu il *jus hospitii*, nato dal naturale sentimento di pietà avvalorato dalla religione, ed anche da una ragione utilitaria, cioè per ottenere un egual trattamento dagli stranieri. Le feste religiose comuni, e le leghe amfizioniche rappresentano una mitigazione del diritto di guerra tra i popoli ellenici. Gli antichi popoli italici ebbero il *jus fetiale*, che riguardava i modi di dichiarare la guerra e di

Digitized by Google

conchiudere la pace tra i popoli liberi, e rappresentò un progresso sul *bellum non indictum*, che era il diritto delle epoche barbariche. Forse tra quei popoli il *jus fetiale* ebbe un' autorità federale che lo sosteneva ed applicava ; certo in Roma ebbe nel collegio dei *fetiales* un organo speciale. Le violazioni del diritto dello Stato romano da parte dei popoli stranieri venivano portate innanzi a questo collegio, che pronunziava la formula della dichiarazione di guerra, o tentava ambascerie per comporre le vertenze. Il *jus gentium* fu lo svolgimento del *jus fetiale*, relativamente limitato nei rapporti del diritto pubblico, assai più esteso in quelli del diritto privato.

Il diritto cristiano-canonico proscrisse gli usi crudeli di guerra, condannò la cattività, e fu l'elemento unificatore e pacificatore in mezzo allo stato di guerra, e al disgregamento feudale del M. Evo. Il diritto d' asilo dei luoghi sacri fu un modo di mitigare le conseguenze dello stato di guerra permanente. Nell' età moderna il libro di Grozio, « de jure belli et pacis », pubblicato il 1625, fu il primo importante tentativo di formulare scientificamente il diritto internazionale pubblico, preceduto in ciò da molti giuristi italiani del M. Evo, del Rinascimento, e specialmente da Alberico Gentili a mezzo del secolo XVI. Le vecchie monarchie d'Europa cercarono di regolare i rapporti internazionali con quello che fu detto l'equilibrio europeo, oggetto di tutti i grandi trattati internazionali dalla pace di Westfalia del 1648 al trattato di Vienna del 1815. Ma con la formazione degli Stati nazionali l'equilibrio meccanico fu rotto, e il diritto internazionale si è avviato a maggiori progressi per l'opera combinata dei governi e della scienza. In questo l' Italia, specie per opera del Mancini, si è assai segnalata. L'ultimo atto dell'opera collettiva dei governi fu la conferenza dell'Aja nel 1899, e la « Corte permanente di arbitrato » che quivi fu costituita.

Quanto al diritto privato, ne abbiamo traccia nello stesso *jus fetiale* dei Romani, che era non solo quello secondo il quale erano dichiarate le guerre, ma anche quello mediante il quale erano revindicate le cose private, *quo res repetuntur*. Venne in seguito l'istituto della *recuperatio*, che era una specie di giudizio internazionale affidato ad arbitri, scelti da Roma e dallo Stato straniero, secondo speciali convenzioni. Anche l'istituto del *Praetor peregrinus*, che risale al 6.° secolo a. C., è di diritto internazionale privato, perchè era chiamato a decidere le controversie tra i cittadini romani e gli stranieri. Ma queste istituzioni non esau-

Digitized by Google

rivano la sfera del diritto internazionale privato nel senso moderno.

Al tempo delle leggi barbariche del primo M. Evo prevalse il principio della *personalità della legge*, ciascuno era retto dalla legge del popolo al quale apparteneva: cosicchè poteva darsi che più persone, pur conviventi nello stesso territorio, fossero rette da leggi diverse. Si cercò di rimediare alla confusione che ne derivava con esigere la dichiarazione della legge secondo la quale ciascuno voleva essere regolato, *professio juris*. Invece nell'epoca feudale prevalse il principio della *territorialità del diritto*. Il diritto internazionale privato fu elevato a scienza dai glossatori, e più dai postglossatori, specialmente da Bartolo. Per la necessità di distinguere circa l'applicazione degli statuti comunali, Bartolo e la sua scuola distinsero tra gli statuti che disponevano circa le cose, e quelli che disponevano circa le persone, (statuti personali e reali); distinzione che ha anche ora la sua importanza.

Tralasciando altri particolari, nei tempi più recenti, la scuola italiana, che fa capo al Mancini, ha stabilito il principio, già in qualche modo enunciato dal Savigny, che la legge che si deve applicare in una controversia di diritto internazionale privato è quella indicata dalla natura del rapporto giuridico di cui si tratta. E può essere o la legge nazionale di origine dello straniero, o quella del territorio, o quella prescelta dall'umana libertà. Ma la legge territoriale impera sempre, quando si tratta di disposizioni di diritto pubblico, di disposizioni coattive riguardanti i fini morali e giuridici, e di ordine pubblico, che la legge di uno Stato intende di esplicare. Questi principii si trasfusero nelle disposizioni preliminari del nostro Codice civile, ed hanno avuto grande influenza sulle legislazioni straniere e sulla scienza. I Codici tedesco e giapponese le hanno accolte sostanzialmente.

§ III. Soggetti del diritto internazionale pubblico sono gli Stati, cioè le personalità giuridiche collettive, le cui basi naturali sono il popolo e il territorio, e il cui attributo essenziale è la sovranità. Quindi il diritto internazionale riconosce a ciascuno Stato il diritto di piena autonomia ed autarchia interna, nella costituzione, nella

Digitized by Google

legislazione, nell'amministrazione. In questo tutti gli Stati sono eguali, e nel diritto di respingere ogni attentato alla propria interna sovranità è fondato il diritto del non intervento, succeduto nella scienza e nella pratica al diritto d'intervento stabilito dai trattati del 1815.

Ma un certo numero di Stati può essere unito da un vincolo federale; in tal caso bisogna distinguere se la federazione conserva nei suoi varii membri una vera personalità internazionale, in guisa che l'organo della totalità non sia la rappresentanza di una più alta sovranità sugli Stati che la compongono. In tal caso si ha una confederazione di Stati (Staatenbund), come l'antica confederazione germanica. Che se il vincolo che lega gli Stati ha carattere costituzionale, in guisa che la rappresentanza all'estero e il comando delle forze appartengano al potere centrale della federazione, allora si ha lo Stato federale, (Bundesstaat), come gli Stati Uniti d'America, la Svizzera e l'impero tedesco dopo la costituzione del 16 Aprile 1871. Anche il dualismo austro-ungarico, ed ogni specie di unione reale, (non personale), di Stati, si possono riportare alla nozione dello Stato federale. Sono altre forme di diminuita sovranità gli Stati *mediatizzati*, cioè sottoposti all'alta sovranità di un altro Stato, come gli Stati balcanici e l'Egitto. Una ulteriore diminuzione della sovranità è rappresentata dal *protettorato*, sia nella forma della difesa esterna e della rappresentanza di uno Stato per parte di un altro Stato; sia in quella della sfera d'interessi, cioè di territorii coloniali abbandonati all'occupazione di uno Stato coloniale per via di trattati non coi possessori dei medesimi, ma con altri Stati coloniali.

Il diritto di sovranità in rapporto agli altri Stati si concreta nella rappresentanza diplomatica e consolare, nei privilegii ed immunità di cui la prima è investita, e nelle stipulazioni internazionali mediante la rappresentanza diplomatica ordinaria o straordinaria, che determina tra gli Stati delle vere obbligazioni contrattuali. La sovranità

Digitized by Google

interna è limitata al territorio, ma in questo non è compreso il mare. Il principio della libertà dei mari, come quelli che non sono capaci di appropriazione nè pubblica nè privata, fu proclamato teoricamente nel celebre libro del Grozio « mare liberum » (1609); ma, almeno quanto al diritto privato, se ne trovano le tracce anche nel diritto romano. Oggi, dopo lunghe controversie, il principio della libertà dei mari è generalmente accettato, ma è limitato dalla proprietà del mare costiero attribuita allo Stato che ne è bagnato. La nave rappresenta un prolungamento del territorio dello Stato al quale appartiene, e la nave da guerra conserva questa extraterritorialità anche nel mare costiero.

L' uso della forza e delle armi, che è un' eccezione per gl' individui, (legittima difesa), è un diritto normale per gli Stati, i quali, nei casi di violazione del loro diritto, esplicano la loro sovranità col diritto di guerra. La guerra è giusta quando è fatta per la tutela del diritto violato; e in tal caso può essere educatrice e fortificatrice della fibra nazionale, e fa penetrare nella coscienza il principio della necessità, in certi casi assoluta, della subordinazione dell' individuo allo Stato. Ma i mali innumerevoli che derivano dalla guerra hanno consigliato di mitigarne gli effetti. La condizione dei prigionieri di guerra, che nel diritto antico potevano essere ridotti in servitù, è ora limitata alla detenzione pel periodo di guerra, che può anche mutarsi nella libertà, sulla parola di non riprendere le armi, e nel rimborso delle spese pel loro mantenimento. Similmente sono vietate le armi di straordinaria potenza distruttiva, e nell' interesse dell' umanità la convenzione di Ginevra del 1864 dichiarò neutrali gli ospedali e le ambulanze di guerra.

Si è inoltre pensato di sottrarre la proprietà privata alle conseguenze della guerra, imponendone il rispetto. Il principio, riconosciuto completamente per la proprietà terrestre, tende a farsi strada sempre più anche per la marittima. Il congresso di Parigi del 1856 proclamò il

Digitized by Google

principio dell' abolizione della *corsa*. Il diritto antico ammetteva l' acquisto della proprietá mediante la guerra, il diritto nuovo lo ripudia. Tra gli Stati belligeranti sono gli Stati neutrali, pei quali la guerra combattuta dai primi è *res inter alios acta*, e che hanno per tale loro condizione speciali diritti e speciali doveri. Hanno il diritto di commerciare liberamente tra loro, e con gli Stati belligeranti, salvo in quelle materie che possono servire direttamente alla guerra, (contrabbando di guerra). Il congresso di Parigi proclamò i due principii: « che la bandiera neutra copre la mercanzia nemica ad eccezione del contrabbando di guerra », e che « la mercanzia neutra non può essere catturata sotto bandiera nemica ad eccezione del contrabbando di guerra ». Sono principii che tendono a garentire la proprietà privata in guerra, e che avviano al conseguimento del pieno riconoscimento dell'inviolabilità della proprietà privata anche sul mare.

Il *jus postliminii*, che nel diritto romano riguardava il riacquisto della libertà, dello stato personale e dei beni dei prigionieri di guerra dopo la loro liberazione, significa oggi una cosa diversa, e spetta al diritto pubblico, perchè nel diritto privato non ha più funzione. Esso riguarda oggi l' eventuale restituzione del bottino di guerra, possibile solo per gli oggetti di proprietá dello Stato, e il ripristinamento delle giurisdizioni abolite durante l' occupazione.

Le relazioni internazionali sempre crescenti, e il desiderio di evitare le guerre, hanno fatto pensare ad una federazione universale degli Stati, diretta a regolarne i rapporti e al conseguimento della pace perpetua. L' idea della pace universale è antica. Fin dal 1464 Giorgio Podiebrad, re di Polonia, la sostenne dinanzi a Luigi XI, e verso la fine del secolo XVI fu ripresa da Enrico IV, e dal suo ministro Sully. Emerico la Croix la sostenne in un libro pubblicato a Parigi il 1623, e Leibniz nel 1670 pensò ad una confederazione degli Stati europei sotto lo imperatore tedesco. Guglielmo Penn sostenne questa idea

Digitized by Google

in Inghilterra nel 1693, e venti anni dopo essa fu ripresa in Francia da Bernardino di Saint Pierre. Seguirono il Gondard (1756), il Mayer (1777). Nel 1794 comparve lo scritto di Kant sulla pace universale, e dopo di Kant la vagheggiarono il Saint Simon e il Fourier. Napoleone III nel 1863 raccomandò un congresso permanente per la pace, che è anche nel programma dei socialisti e degli internazionalisti. Dopo i disastri della guerra franco-tedesca, il terrore che ispirano le guerre fra popoli civili ha dato nuovo impulso all'idea. Difesa dal Seeley, da lord Amberley, e dal de Laveleye, fu proclamata ultimamente da Alessandro III di Russia, e condusse al congresso dell'Aia.

Ma non è che un ideale, al quale ci possiamo avvicinare col progresso della civiltà, ma che nessun mezzo tecnico potrebbe assicurare. La maggiore difficoltà è questa, che, per evitare sicuramente la guerra, bisognerebbe costituire un potere internazionale preponderante con questo unico scopo: ovvero giungere ad una forma federativa internazionale, nella quale le singole nazioni avessero lo stesso posto dei singoli Stati nell'unione americana. Ma questo, se anche fosse possibile, non eliminerebbe sicuramente la guerra, e produrrebbe un male maggiore della guerra, cioè la cancellazione delle autonomie nazionali, la loro subordinazione ad un potere mostruoso, non adatto a comprendere i bisogni dei singoli popoli e a conciliarli. Fuori di questo regime di ferro, che sarebbe esso stesso uno stato di guerra, tutte le confederazioni, tutte le amfizionie, tutti gli arbitrati, o sarebbero impotenti contro i forti, o più adatti a creare nuovi casi di guerra che ad eliminarli. La diminuzione della guerra, ed anche la sua totale eliminazione, è un ideale del progresso umano, che sarà tanto più tradotto nella realtà, quanto maggiore sarà lo sviluppo del sentimento della solidarietà umana, e la consapevolezza dei danni che la guerra arreca. Ma un'organizzazione politica mondiale destinata ad impedirla è un'utopia. L'arbitrato può essere una pratica denotativa

Digitized by Google

del grado raggiunto dal sentimento della solidarietà, un effetto cioè, non una causa. Tale è in fondo il concetto di Kant, perchè egli non volle immolata alla pace l'autonomia dei popoli, e non ammise se non che la sottomissione delle sue repubbliche ideali all'autorità delle leggi internazionali. Il concetto delle guerre punitive è ibrido; come si punirebbe un popolo? si dice che si punirebbero i soli responsabili; ma se fossero responsabili tutti? Un eccesso opposto è la teoria dell'Hegel, il quale, fermo nel concetto della sovranità incoercibile dei singoli Stati, non ammette sopra di essi altro tribunale che la storia.

§ IV. Possono i cittadini di uno Stato avere rapporti giuridici coi cittadini di un altro Stato, e con questo come privati; e i rapporti di privati cittadini con un altro Stato possono essere di ordine pubblico, (amministrativo, penale), o privato. E può darsi il caso che le leggi di uno Stato, e i giudicati secondo quelle leggi, debbano avere esecuzione nel territorio di un altro Stato. A questo insieme di diritti si è dato il nome di diritto internazionale privato, sebbene i due aggettivi mal si possono accoppiare, perchè i rapporti di diritto internazionale contengono sempre un elemento di diritto pubblico.

In realtà trattasi di decidere quali, nei singoli casi, debbono essere le leggi da applicare, quando il rapporto giuridico impegna le legislazioni di Stati diversi. E in materia penale, sebbene la penalità sia di diritto pubblico, si considera come parte del diritto internazionale privato, perchè la nazionalità del delinquente è un elemento talvolta preponderante nel determinare quale sia la legge da applicare.

Il diritto internazionale privato è anch'esso un *jus inter gentes*, ed ha come fondamento l'idea del diritto come oltrepassante le limitazioni degli Stati. I due cardini di questa sfera del diritto sono, da una parte, l'impero delle leggi dello Stato sul territorio per tutto quello che ne fa parte, e dentro di questo sulle persone, qualunque sia la loro nazionalità, per tutti i fini superiori di ordine morale

Digitized by Google

e politico, che ciascuna legislazione prosegue; e, dall'altra parte, il diritto del privato cittadino a conservare la propria nazionalità nel campo del diritto privato, per quanto riguarda gli statuti personali. La conciliazione razionale dei conflitti di questi due principii e di quello dell'umana libertà, è l'oggetto di questo ramo del diritto.

Conformemente a questi principii, il nostro Codice civile nel suo titolo preliminare stabilisce, che tutte le disposizioni, le quali riguardano i fini di ordine pubblico, di moralità, i fini giuridici e politici superiori, stanno, come le cose immobili, sotto il principio della territorialità della legge; e invece tutte quelle che concernono gli statuti personali del cittadino, e che non sono in contraddizione coi principii che determinano l'applicazione della legge territoriale, sono quelle della legge nazionale, cioè della legge dello Stato al quale il privato cittadino appartiene. Il nostro Codice pareggia completamente i cittadini e gli stranieri nell'esercizio dei diritti civili, ma impone l'applicazione della legge straniera in quei rapporti giuridici, che sono del dominio degli statuti personali e che non toccano l'ordinamento generale e cogente della società giuridica.

Le particolari disposizioni si possono raggruppare così.

α) Lo stato e la capacità delle persone sono regolati dalle leggi dello Stato a cui la persona appartiene. Quindi i diritti e rapporti di famiglia dipendono dalla legge di origine, il matrimonio, il modo di contrarlo, la dissolubilità o indissolubilità, la patria potestà, la maggiore età ecc. Similmente sono regolate dalla legge di origine le successioni, senza distinzione di beni mobili o immobili. E, sebbene la forma dei testamenti e delle donazioni sia regolata dalla *lex loci*, pure il testatore e il donante possono seguire la legge d'origine.

β) I diritti reali sono regolati dalla *lex rei sitae* se trattasi d'immobili, dalla legge d'origine se trattasi di mobili, salve le massime generali che la legge stabilisce relativamente al modo d'organizzazione della proprietà. La *lex loci* impera nei rapporti del diritto pubblico, così in senso stretto che in senso lato, cioè

Digitized by Google

in quelli relativi alla basi degli istituti di diritto privato organizzati dalla legge in modo necessario e cogente. Perciò lo straniero sottostà alle leggi penali, di polizia e di sicurezza pubblica del luogo ove risiede, e a quelle proibitive, che concernono le persone, i beni, gli atti, e che riguardano in qualunque modo l'ordine pubblico e il buon costume. Ma molte sono le controversie che possono nascere intorno all'estensione di questi concetti; e bisogna badare che non sempre il principio assoluto e cogente, che è alla base di un'istituzione dello Stato è insieme un principio assoluto di ordine pubblico e di moralità sociale. Tali non sono p. es. il divorzio, il divieto dei patti successorii, la rinunzia alla successione da parte delle donne ecc.

γ) Più complessa è la materia delle obbligazioni. Le regole variano secondo le fonti delle obbligazioni. Così nelle obbligazioni *ex lege* impera quella legge, (la territoriale o la personale), che regola il rapporto giuridico al quale l'obbligazione si riferisce. P. es. in materia di servitù sugl'immobili impera la *lex rei sitae*, mentre l'obbligo di accettare la tutela o di fornire gli alimenti è regolato dalla legge di origine. Nelle obbligazioni derivanti da contratto, se il contratto intercede tra cittadini dello Stato stesso, si applica la legge di origine; se tra cittadini di stati diversi, la *lex loci* dove il contratto fu fatto. Ma, se i contraenti avessero nel contratto dichiarato con quale legge vogliono contrattare, questa scelta è rispettata. Anche la sostanza e gli effetti delle donazioni sono regolati dalla legge d'origine. La forma dei contratti è regolata dalla *lex loci*, se i contraenti appartengono a Stati diversi; dalla legge di origine, se appartengono allo stesso Stato. Le obbligazioni derivanti da delitti o quasi-delitti dipendono dalla *lex loci*, e così la responsabilità derivante dall'illecito civile. Per le obbligazioni derivanti da quasi-contratti, (p. es. la gestione di negozio e la ripetizione dell'indebito) ci è controversia; taluni vorrebbero seguita la *lex originis* come pei contratti, altri la *lex loci*, perchè sono obbligazioni nascenti dalla legge.

δ) In materia penale, essendo la penalità di diritto pubblico, uno Stato non può applicare al delinquente che è in suo potere altra legge che la sua propria, la *lex loci*, anche se il delitto fu commesso all'estero. Questo principio si applica anche allo straniero che commise un delitto contro uno straniero e in territorio estero, se non vi è estradizione. *A fortiori* si applica la *lex loci*, se il delitto fu commesso all'estero dal cittadino, o se il delitto commesso dal cittadino o dallo straniero fu diretto contro la si-

Digitized by Google

curezza o il credito dello Stato; o se fu commesso contro un cittadino. L' estradizione, cioè la consegna di un delinquente allo Stato al quale appartiene, e nel cui territorio fu commesso il delitto, è un dovere morale per ogni Stato; e diventa un obbligo positivo, quando esiste una speciale convenzione. I principii che regolano questo istituto sono, che non è ammessa l' estradizione se non che per lo straniero; che è concessa pei reati comuni non pei reati politici, perchè i primi sono la violazione di un diritto universale, i secondi del diritto speciale di uno Stato particolare. Sono anche esclusi dall'estradizione i reati minori, cioè i colposi, quelli di stampa, i militari, le contravvenzioni alle leggi speciali (p. es. caccia, pesca), perchè in essi o non ci è il dolo grave, o ci è il dolo contro un diritto interno dello Stato.

e) Nel diritto processuale impera la legge del luogo dove il processo si compie. Ma nel processo civile le prove degli atti e delle obbligazioni sono regolate dalla legge del luogo dove gli atti sono stati compiuti. L'esecuzione degli atti e delle sentenze è regolata dalla legge del luogo dell' esecuzione, ma le sentenze dei magistrati stranieri sono soggette a un giudizio di *delibazione* per vedere se sono contrarie all'ordine pubblico, alla morale, al diritto pubblico interno.

Molte sono le controversie a cui dà origine il diritto internazionale privato. Per dirimerle molti Stati, sull'esempio del nostro, ne hanno incluso le regole nei titoli preliminari dei loro Codici civile, penale, di procedura. Ma questo fatto dà origine a nuove controversie, per decidere nei casi di discordanza, e sarebbe desiderabile che gli Stati civili si potessero accordare su una redazione unica, o meglio su una legge speciale internazionale.

§ V. Il progresso del diritto internazionale tende ad organizzare, anche dal punto di vista giuridico, la *società umana*. Ma sarebbe errore credere, che la perfetta organizzazione di questa società debba abolire o diminuire gli Stati nazionali, e con essi l' idea e il sentimento della *patria*. Una opinione, ammantata di falsa apparenza scientifica, si è fatta strada da poco, che l'ideale della patria è ormai superato dalla coscienza dei popoli civili. Si afferma che il sentimento patriottico non è un sentimento naturale, ma avventizio, diverso secondo i tempi ed i luoghi, diverso secondo le diverse classi sociali, anzi si sostiene,

Digitized by Google

che sia una delle forme dietro cui si cela l'interesse di classe e l'antagonismo egoistico delle nazioni. Questa opinione ha un fondamento *apparente* nel fatto, che il sentimento patriottico, se anche ha una base naturale, a tutti accessibile, ha altresì elementi ideali superiori, che non tutti sono in grado di sentire, perchè non tutti sono in grado di comprendere. Gli elementi materiali, come il territorio e la lingua, sono di azione più generale, e lo stesso può dirsi, per la sua natura popolare e per la sua potenza diffusiva, della religione. Ma già la stessa storia civile non è elemento dell'idea e del sentimento della patria se non nella misura nella quale è saputa, compresa, sentita; e lo stesso deve dirsi, ed a maggior ragione, di tutte le sfere della cultura. Essa ha anche un fondamento *vero*, cioè che l'idea dell'umanità rappresenta un valore superiore. I primi doveri per valore sono quelli verso l'umanità, perchè quello che dà valore a tutti i doveri è la natura umana. Patria e famiglia sono come due circoli segnati entro un circolo maggiore che li contiene, l'umanità; la solidarietà morale stringe tutta la specie umana nello spazio e nel tempo. Ogni lotta pel bene, ogni atto d'eroismo, ogni grande sacrifizio supera i confini individuali e nazionali, supera i confini del tempo, e stringe nella catena aurea del perfezionamento morale tutte le generazioni di uomini che sono, e tutte quelle che furono e che saranno. Dovunque è un uomo che soffre per l'ingiustizia e per l'errore, ivi è un fratello. E le lagrime, il martirio, come l'opera civile, sono un linguaggio comune, e che tutti intendono. Prima di essere cittadini o padri, si è uomini.

Se non che la tendenza, che vorrebbe immolare il sentimento patriottico all'umanitario, non bada che l'idea dell'umanità, senza l'idea di patria, è *razionalmente* e *storicamente* un'astrazione, perchè essa non si realizza se non che sotto le forme differenti delle nazioni. Ogni maniera di vita tende a diversificarsi indefinitamente, perciò l'uniformità astratta è la negazione della vita. Ciò è

Digitized by Google

vero della vita vegetale e dell'animale, ma è vero in grado maggiore dell'umana. Perchè tutto quello che è il prodotto di forze spirituali, tutto quello che è vita di pensiero, o dal pensiero, è progressivo e perfettibile, solo a condizione di essere continuamente diversificato. Il mondo dello spirito è il mondo della massima individuazione, e quindi quello della massima eterogeneità; in esso l'unità non può esistere che nella massima molteplicità, nella massima ricchezza, e nella diversificazione indefinita delle forme. Basta guardare alla lingua; come essa varii da persona a persona, da città a città, da una ad altra classe sociale; e come ogni grande e permanente diversità della lingua esprima un pensiero diverso, e quasi una diversa anima nell'identità fondamentale del pensiero umano e dell'umana natura.

Certo i popoli sono, come ha detto Mazzini, schiere di uno stesso esercito, che muove diviso in nuclei diversi e per diverse vie alla conquista dell'intento morale comune. Ma questo non solo non autorizza di negare, ma neppure di attenuare l'idea di patria dinanzi a quella dell'umanità; perchè questa non esiste senza quella storicamente, e non può dalla mente umana essere costruita se non mediante la prima. L'individuo, (salvo i casi affatto eccezionali di suprema grandezza e potenza dell'idea che rappresenta), mal può operare direttamente sul progresso umano. Lo fa promovendo l'anima della patria, perchè è questa, è la sua civiltà, che ha la maggiore efficacia nella storia. Chi è senza patria è senza nome nell'umanità, senza battesimo e senza pegno, come un bastardo. È il solenne ammonimento di Giuseppe Mazzini, che specialmente gl'Italiani, ai quali mancò per tanto tempo la patria politica, dovrebbero aver confitto nella mente. Perchè la patria non è il territorio soltanto, è l'idea che si erge su quello, ed ogni nazione è un'anima. Essa non è un'opera artificiale fatta in vista di uno scopo dipendente dalla volontà umana, ma una forma vivente, perchè determinata ed individuata, che la natura e la storia hanno generato.

Digitized by Google

Psicologicamente è una passione, ed è destinata a morire, se questa passione muore nel cuore dei suoi figli. La patria è il solo organismo spirituale vivo e concreto, nel quale si attui la natura umana nella sua universalità, perchè è il solo ente collettivo universale prontamente rappresentabile, nelle sue qualità psicologiche, nei suoi prodotti intellettuali e morali, nelle sue fortune, nelle sue sventure, nella sua storia. Quindi la negazione dell'idea di patria abbandonerebbe di nuovo, come nell'umanità primitiva, l'individuo a se stesso. La storia è opera delle nazioni, non dell'umanità in astratto. E pei popoli civili l'idea della patria è principalmente il prodotto della loro storia, e sono i fattori storici quelli che prendono in essa un'importanza progressivamente preponderante.

La necessità della nazione (patria) come legge della vita e della storia per lo spirito umano, importa per essa il diritto alla vita e alla lotta per la vita. E questo diritto crea nei cittadini il dovere di promuovere e difendere l'anima della patria, la sua missione storica, come la sua esistenza e la sua materiale prosperità. Crea il dovere del sacrifizio, e il dovere della vigilanza; perchè la storia non è un idillio, è un dramma, e spesso una tragedia, le cui *dramatis personae* sono i grandi popoli storici. E bisogna vigilare, perchè in certe ore decisive l'essere *assenti* o *distratti* vuol dire essere *vinti*. Una nazione che ha importanza storica, deve in ogni tempo affermare se stessa, nè mai, per pusillanimità o per umanitarismo astratto, rinunziare ai proprii diritti, o astenersi dal compiere il proprio dovere. Un popolo che pratichi la teoria della rinunzia deve sparire, perchè la storia ammonisce non esservi posto per esso nella vita delle nazioni, come non ci è in quella degl'individui pei *deficienti*, se non relativamente e limitatamente. L'invocazione, che tanto si ripete oggidì, della eliminazione dei fini di potenza tra le nazioni è vera e giusta, se significa la cessazione delle lotte armate e della sopraffazione economica; ma segnerebbe la fine del progresso, se dovesse riuscire alla cessazione dell'emula gara

Digitized by Google

per la creazione dei valori spirituali, che solo dal diverso genio dei popoli, e dal loro attrito fecondo possono essere realizzati.

L'idea di patria ha nei diversi popoli elementi comuni, ma anche più elementi e fattori differenti; e per ciascun popolo è il risultato di una diversa formazione storica. Senza pretendere di ridurre ad un numero fisso e determinato i modi di formazione dell' idea di patria presso i varii popoli, possiamo ritenere come fondamentali questi tre, il religioso, il politico, e quello della cultura. Il primo è più proprio dei tempi primitivi della storia umana, quando le religioni erano nazionali, gl' iddii umani e presenti, e l' impeto del sentimento religioso soverchiava. Oggi che sono universali, e il sentimento che le anima è maggiormente ultraterreno, non saprebbero promuovere da sole, nè impedire durevolmente, se avverse, la formazione storica di una patria. Degli altri due fattori il politico è il più generale. Ma quello della cultura, incorporato nella lingua, sebbene non sia per natura sua popolare se non in questa, pure, per la preponderanza sua nelle alte sfere intellettuali, e per la signoria che da queste esercita su tutte le altre, per la sua azione diffusiva dall'alto al basso, può riuscire, ed è storicamente riuscito talvolta, a creare la patria. La nostra, la patria italiana, ne è forse l'esempio più significativo; essa, nei tempi della separazione e del servaggio, fu mantenuta e promossa dalla cultura, e perciò il suo simbolo personale è Dante. Questi modi di formazione possono interferire, convergere, o contrastarsi; e per uno stesso popolo la formazione può variare, possono intervenire fattori nuovi, o trasformarsi gli antichi. Ciò si vede anche da questo, che l'eroe nazionale, nel quale quell'idea prese persona, è non soltanto una persona storica o leggendaria, diversa pei diversi popoli, ma anche di diverso significato; e che spesso il significato ne fu profondamente mutato, secondo il mutamento dell'idea. Le grandi figure della poesia e della storia non vivono nel pensiero dei popoli se non a condizione di trasfigurasi continua-

Digitized by Google

mente. La folla umana non saprebbe interessarsi ai personaggi delle passate età, se non prestasse ad essi i proprii sentimenti e le proprie idee.

L'idea di patria è stata dunque sempre, ed è destinata a rimanere, contro tutte le negazioni, una delle forze più operose dell' incivilimento, uno dei termini più alti del sentimento morale. Ma il patriottismo non ha niente che vedere con quella teoria, la quale considera un popolo determinato come una *razza superiore*, che rappresenta come lo *stato maggiore* fisico, intellettuale e morale dell'umanità, e nella sua forma più brutale si esprime con la teoria della *selezione*, la quale importa o l'atrofia lenta, o lo sterminio delle razze inferiori. Questa teoria aristocratica è apparsa col Gobineau, prima della teoria del *superuomo*, e può considerarsi come correlativa, nella vita sociale, di quella dell' individualismo aristocratico del Nietzsche nella vita individuale. Ma questa teoria ebbe valore nella storia solo prima che fosse teoria, quando la terra fu teatro di civiltà speciali, in limiti geografici ristretti, e le barriere naturali dei continenti e dei climi riuscivano insormontabili. Allora i grandi popoli delle antiche civiltà furono i portatori esclusivi della storia; e la loro civiltà riassunse la civiltà del mondo. Tale fu il caso della Grecia, e più specialmente di Roma. E il fatto si avverò, perchè non soltanto il possesso della ricchezza e della *tecnica*, (specialmente guerresca), furono privilegio nazionale; ma anche le più alte intellettualità, che caratterizzano la storia umana, il genio artistico, scientifico, religioso, le qualità più sublimi del pensiero e dell'animo furono un privilegio di razza.

Ma oggi le barriere sono distrutte, l'epoca umana della storia è aperta, la terra è un solo teatro, la vita umana un grande unico dramma. Qualunque sostituzione di un popolo all' umanità, qualunque pretesa imperialista, qualunque persistente egemonia si trova di fronte alla solidarietà delle nazioni, alla grande solidarietà umana. Nuovi popoli entrano nell'agone della storia con vitalità non so-

Digitized by Google

spettata, e con meraviglia dei popoli di civiltà antica. Il rinnovato spirito coloniale dei popoli civili li ha portati talvolta incontro a dolorose sorprese. Il sogno imperiale, svanito con Roma, non si è riaffermato più mai durevolmente, e la diffusione della civiltà, e il possesso della tecnica generalizzato lo rendono sempre più improbabile per l'avvenire. Nell'equilibrio tra il sentimento patriottico e l'umano sta la salvezza. Perchè la patria è il termine medio, che da una parte contiene l'individualismo, e dall'altra dà anima e figura all'ideale umano, e rende possibile il lavoro fecondo dell'individuo per l'umanità.

CAPO VIII.

LA COMUNITÀ RELIGIOSA, CHIESA E STATO.

§ I. La religione, specialmente nelle sue forme superiori, ha intendimenti e fini morali; il sentimento che l'anima si dirige alla realtà universale, perchè i suoi toni fondamentali, il piacere e il dolore, sono dipendenti dall' idea che ci facciamo del nostro destino nel mondo, e di quello dei valori morali della nostra vita nella realtà universale e nel suo divenire. Noi siamo esseri morali, sentiamo in noi la potenza del principio del bene, e tendiamo a realizzarlo. Ma abbiamo insieme coscienza della fiacchezza della nostra natura, sempre in lotta contro la potenza del senso, delle passioni, dell' egoismo, contro la potenza del male che ci corrode e corrompe. D'altra parte il mondo ci appare come un intreccio enorme di cause, le quali non pare che seguano l' impulso di bene che opera in noi. Il mondo realizza tanto il bene quanto il male; e l'efficacia del nostro potere sul corso delle cose ci appare così limitato esternamente, così combattuto internamente e poco sicuro di sè, che in noi si generano le due aspirazioni che sono alla base della religiosità, la libertà dalla servitù della natura, la libertà dalla servitù della colpa. Queste trovano il loro appagamento in una forma di rappresenta-

Digitized by Google

zione cosmica, con la quale lo spirito, reagendo con tutte le sue potenze all'interrogativo che si pone, afferma nella forma della fede, che lo spirito è l'assoluto nella realtà.

Questo carattere generale della religione si concreta e individua in tante forme, quante sono le forme speciali di religioni, dalle inferiori alle superiori, le quali ci rivelano un progresso continuo verso l'ideale che abbiamo indicato come proprio delle religioni superiori. Ora perchè esista una religione speciale, o come si dice positiva, sono necessarie due cose, un sistema comune di credenze, e una forma speciale di riti e di culto. Di questi due elementi, dei quali del resto nessuno può mancare, il culto è l'elemento che appare definito prima; l'altro elemento, la credenza, prima vago e oscillante, si determina gradatamente. Il culto è l'elemento più attivo e centrale nelle epoche primitive, perchè è per esso che l'uomo entra in rapporto con la divinità, (lo spirito come potenza cosmica, in tutte le forme e in tutti i gradi che l'immaginazione religiosa presenta); ed è mediante esso che la sua volontà può operare sul corso delle cose. La comunanza del culto, più di quella delle credenze, costituisce la comunità religiosa primordiale. Ma, perchè ci sia una religione positiva, e una comunità religiosa corrispondente, tanto la credenza (dogma), quanto il culto debbono essere ritenuti come verità. Il dogma è pensato come una rivelazione diretta della divinità una specie di *spiegazione autentica* del mistero dell'essere. Dal momento che il dogma si trasforma in simbolo, e il culto in pura cerimonia, senza efficacia reale, si è fuori delle religioni positive. Anche chi considera i dogmi come meri simboli di verità speculative, (p. es. la redenzione, non come un fatto reale, storico, ma come espressione del bisogno morale dello spirito, che è la liberazione dalla servitù della colpa), deve riconoscere che l'attività creatrice dei simboli non si sarebbe spiegata energicamente, se non fosse stata sostenuta dalla convinzione, che essi erano una realtà oggettiva. Non si vede come la creazione dei simboli potrebbe durare dopo che la distin-

Digitized by Google

zione tra il simbolo e la realtà si fosse affermata nelle coscienze. Dopo questa affermazione lo spirito può essere ancora religioso, ma di una religiosità generica, non di quella che è propria delle religioni positive. La prima non crea altra comunità religiosa, che quella ideale, che ha il suo altare nella coscienza; le seconde soltanto creano delle comunità religiose in senso proprio, le Chiese o la Chiesa.

§ II. L'importanza delle religioni positive non si può intendere se queste non si concepiscono come forme diverse di *condensazione* (1) di tutti gli aspetti della vita mentale del tempo. Le religioni superiori sono in progresso rispetto alle inferiori per questo, che hanno dovuto appropriarsi una maggior somma e un maggior grado di cultura, e hanno dovuto porre il loro contenuto dommatico in tale rapporto col progresso scientifico, che non contraddica ad esso. Il politeismo è più presto disciolto dal progresso delle conoscenze scientifiche che non sia il puro monoteismo spiritualistico, con un Dio fuori del tempo e dello spazio, e da per tutto presente nel tempo e nello spazio, concepito come autore delle leggi della natura, e del processo al quale sono sottoposte le formazioni naturali. Anche la fantasia estetica è adoperata dalle religioni per rappresentare nel modo migliore che può, e, in un modo progressivamente migliore, il divino, come dimostra luminosamente il paragone dell'arte religiosa orientale ed egizia con la greca, e di questa con la cristiana. La religione positiva è da principio l'unica forma di cultura ideale; la vita intellettuale, l'estetica, la morale esistono allora sotto la forma religiosa. Nella sua epoca di maggior rigoglio la religione è il tutto per l'uomo dal punto di vista mentale. La religione non è allora una forma di attività mentale accanto alle altre, perchè non vi sono scienza, arte, morale, che non siano religiose. La sua importanza è in quell'epoca, e poi sempre, sebbene in forma e grado

(1) Cfr. Höffding, Morale, XXXII.

Digitized by Google

diversi, in questo potere di concentrazione col quale opera sulle coscienze. Essa le eleva e le nutre con tutti gli elementi che si è assimilati. Perciò una religione non è mai l'opera di un uomo solo, ma un prodotto collettivo, al quale le generazioni successive lavorano tanto più quanto più essa è comprensiva di idee e di coscienze. Le generazioni lavorano a compierla ed anche a trasformarla; e vi lavorano per integrazione e per stimolo reciproco l'ortodossia e l'eterodossia. I genii religiosi sono i più efficaci, quelli che dànno alla religione un elemento centrale, intorno a cui si produce la condensazione. Cristo, S. Paolo, i Padri hanno tutti lavorato in tal guisa, in contraddizione col farisaismo, col cristianesimo giudaizzante, con l'eresia, alla formazione progressiva del Cristianesimo.

Ma col progresso della cultura si produce la divisione del lavoro anche nel campo mentale. La scienza, l' arte, la morale diventano autonome; e da questa separazione hanno origine i conflitti tra la religione e la scienza, tra la morale sociale e la teologica, tra il potere civile e il religioso. Ma, poichè il maggior numero delle coscienze è di quelle, che non sono capaci di assimilarsi gli elementi della vita intellettuale e morale se non che sotto la forma condensata, che è propria delle religioni positive, il conflitto non è di quelli che si risolvono con la soppressione di uno dei termini. Difatti la religione, rappresentando oggettivamente una forma di condensazione degli elementi intellettuali e morali, e soggettivamente un atteggiamento dello spirito nella concentrazione ed unità di tutte le sue potenze ideali dinanzi al problema del destino umano, difficilmente può essere sostituita da altra forma, e la sua scomparsa lascerebbe la vita morale non solo senza una espressione comune e collettiva, ma anche senza un'espressione adeguata individuale. Può lo spirito rompere successivamente tutti i modelli delle religioni positive con la critica scientifica e filosofica, non può affrancarsi dal bisogno religioso, che essendo dato nell'assenza stessa dello spirito, può patire eliminazioni temporanee o parziali, in

Digitized by Google

questo o quel soggetto particolare, ma non potrebbe essere superato in maniera definitiva neppure nel grado superiore della coscienza filosofica. Perchè, se questa può, come s'è detto, convertire il dogma in simbolo, non può liberarsi da quello che il simbolo esprime, l'aspirazione alla duplice liberazione, dalla servitù della natura, e dalla servitù della colpa; dal bisogno di concepire la realtà come retta da una ragione universale e indirizzata al trionfo finale del bene, e dal sentimento di dipendenza e di sottomissione, e insieme di amore e di adorazione, come di volenterosa cooperazione col principio spirituale del bene nel mondo. Il credente in una religione positiva penserà che quel sistema di credenze che è proprio di questa sia il fondamento della morale; e viceversa il filosofo considererà ogni religione positiva come eco della moralità, e ne vedrà la prova in questo che il mondo divino delle religioni si migliora come si migliora e purifica la coscienza umana, e che la storia delle religioni rivela una umanizzazione progressiva dei dogmi e del culto. Ma solo una filosofia angustamente materialistica, per cui la vita dello spirito è un fenomeno passeggiero, senza radici profonde nell'essenza della realtà, e senza significato permanente e finale, potrebbe essere esclusiva della religione per se stessa. Ora una filosofia di tal fatta non è dimostrabile, può essere una persuasione individuale, non una convinzione collettiva e definitiva. E contro di essa la religione risorge o nella forma positiva, che le è diametralmente opposta, o nella forma negativa, nella quale la coscienza religiosa si ritrae dal polo oggettivo al soggettivo, come nel Buddismo, aspirando a quella forma di liberazione, che è propria dello spirito disincarnato e depersonalizzato, e liberato così dal tormento dell'esistenza individuata. La religione è dunque una forma permanente della vita dello spirito, che l'accompagna in tutti i gradi dello sviluppo mentale e morale, e si adatta, in forme sempre varie, ma con un contenuto e con una ispirazione ideale, fondamentali e sempre identici, alle più umili come

Digitized by Google

alle più alte coscienze. Per quel contenuto e per quella ispirazione la coscienza superiore, anche se si è affrancata da qualunque religione positiva, non crede questa un errore, ma una forma imaginosa, sintetica, collettiva, di rappresentarsi le verità più alte, e le soluzioni dei massimi problemi dello spirito. Anche nei periodi mentali analitici e critici, nei quali pare che ogni concezione sintetica della realtà sia disciolta, persiste il bisogno della perduta unità, e la coscienza è spinta più energicamente nella direzione contraria, e più facilmente è propensa ad accoglierla in quella forma efficace e diffusiva che la religione positiva possiede. La pedagogia sociale esige che sia favorito il mantenimento di quelle religioni positive, che si mostrano adatte ad assimilarsi quanto più è possibile dei progressi della cultura; perchè una religione positiva è una formula accessibile, facile, della verità, una sintesi efficace delle energie spirituali rispetto ad essa, e una norma autorevole dell'operare in relazione al massimo problema, che è quello del posto dello spirito nella natura. La religione non è mai, per le coscienze superiori, un inganno pietoso, o uno strumento di governo, perchè è la forma di rendere accessibili alle coscienze di ogni grado i massimi problemi, di raccoglierle in una fede comune, e di indirizzarle al bene con un'autorità di comando della maggiore efficacia, e della maggiore universalità. L'individualismo morale non è senza danno della simpatia mentale con gli altri, e della virtù del sacrifizio; e per la grandissima maggioranza delle persone, anche colte o coltissime, il rigetto della religione positiva, genera uno stato della coscienza analogo a quello che è, nell'ordine sensibile, la sensazione della perdita del punto d'appoggio.

§ III. La cosa più importante è che la religione, nella sua forma positiva, è un fatto spirituale collettivo. Religione positiva e comunità religiosa sono inseparabili. La vita religiosa, in tal senso, non è vita individuale; e gli stessi genii religiosi non sentono di creare qualche cosa, ma di accoglierla e di comunicarla. I fedeli si aggruppano

Digitized by Google

intorno ad una tradizione comune, e la comunità religiosa nasce non già dall'accozzarsi di individui dispersi, che non hanno niente di comune, ma dal raccogliersi di quelli nelle cui anime risuona una parola comune. Nella forma forse più arcaica di religione, che è il culto degli antenati, una tradizione esiste già, esiste un'unità, che è la famiglia. Le religioni delle tribù, le poliadi, e le nazionali sono l'espressione dell'unità primitiva della comunità religiosa e della politica. Ma quest'unità non dipende dalla generazione dell'una per l'altra, (la qual cosa, per l'eterogeneità del loro contenuto qualitativo non sarebbe comprensibile), ma dal fatto, che la convivenza è la condizione di ogni forma di comunità morale, quando, come nei tempi primitivi, è la condizione unica della comunicazione delle coscienze e quindi della loro comunione. Ogni comunità civile era allora anche religiosa, e la religione era base dello Stato, perchè era la forma di comunità più comprensiva, più sentita ed autorevole. Ogni Stato aveva i suoi iddii, e il suo mondo divino era l'espressione della sua individualità in opposizione col mondo divino e con la individualità degli altri Stati; il cittadino aveva il dovere di prendere parte al culto pubblico, da cui lo straniero era escluso. Ma la coincidenza della comunità religiosa con la politica è transitoria, come l'altra della comunità religiosa con la famiglia; e il carattere transitorio della coincidenza dice che non sono la stessa cosa. Già con la formazione di una casta sacerdotale indipendente, e talvolta preponderante, la distinzione reale si manifesta, e si pone poi completamente con la Chiesa come comunità religiosa universale. Con essa le barriere nazionali sono superate; non ci sono più nè Giudei, nè Gentili, nè Barbari, la Chiesa si afferma come società essenzialmente spirituale e superiore ai limiti nazionali. Ma anche in questo grado la comunità religiosa è possibile per una comune tradizione, per una storia religiosa, alla quale gl'individui attingono come a fonte di vita e simbolo del comune destino. Il Cristianesimo ha realizzato questa unità religiosa per la terza parte circa

Digitized by Google

dell'umanità, sebbene si sia scisso anch'esso in un gran numero di confessioni varie.

§ IV. Se non che da questi stessi vantaggi, di essere cioè fondamento di comunità religiosa solo nella forma di religione positiva, e di superare in tale qualità i limiti dello Stato, sono derivati i conflitti tra la religione e la cultura da una parte, tra la religione e lo Stato dall'altra. Ogni religione positiva è un sistema definito di dogmi, e la condizione essenziale per far parte di quella comunità spirituale che essa è, è di credere in essi, e di praticare le forme di riti, che le sono proprie. Una religione non può ammettere la libertà di coscienza, e deve proscrivere come errore ogni verità che non le sembri conciliabile col suo sistema dommatico. Ci è di più, la libertà di coscienza suppone anche l'indipendenza della morale dalla religione, o almeno da ogni religione positiva. E invece per le religioni positive la fede è l'unico principio del bene, come l'incredulità è principio del male. Ora tanto sotto il punto di vista della cultura, quanto sotto quello della morale lo Stato non può tenere dalla parte di una religione positiva, e deve informarsi al principio della *libertà di coscienza*. Questo principio, conquista di lotte secolari, è prezioso per la società civile, per la quale il vero e il bene debbono essere proseguiti dall'iniziativa individuale, dal conflitto fecondo delle ricerche, delle opinioni, delle scuole; e che, mentre è incompatibile con l'immoralità, non è condizionata da una forma speciale di religione. Da ciò deriva, che al distacco storico della comunità civile dalla religiosa, derivato dalla tendenza di questa a ricomprendere una più vasta cerchia di coscienze, che non sia quella dello Stato, per l'aggiunta di questa conquista della ragione, che è la libertà di coscienza, si è aggiunto il distacco anche più essenziale dipendente dalla diversità del compito della comunità religiosa e politica. Per effetto di questo secondo distacco le differenze di religione hanno cessato di essere differenze civili e politiche, i delitti di religione sono scomparsi dai

Digitized by Google

codici, e le funzioni politiche non sono più nè asservite alle religiose, nè imperanti sopra di esse. Le funzioni religiose non sono più funzioni civili, e queste non hanno più carattere religioso, ma le une e le altre sono diventate autonome nella loro sfera d'azione, come nella loro origine. La società politica diventa *interconfessionale*, come la società religiosa è diventata *internazionale*; ma non per effetto d'indifferenza, per un'attitudine negativa assunta dallo Stato rispetto alla religione, o pel disinteressarsi che le religioni positive facciano degli uffici della vita civile. Per parte della religione, la quale tende a regolare la vita umana, e ad informare di sè tutta l'attività pratica dell'uomo, la cosa non ha bisogno di prova. Ma anche per parte dello Stato è evidente che la religione, essendo una funzione permanente e cospicua della vita morale concorrente con le direttive di esso, e coi fini che esso stesso prosegue, non può essere indifferente e straniera ai suoi ufficii. Anzi la neutralità tra le varie confessioni positive esprime il pensiero, che sotto le loro differenze ci è una base umana comune corrispondente al grado di cultura che assimilano e condensano ciascuna a suo modo. Una religione positiva, che non avesse questo valore, o ne avesse uno negativo, non sarebbe indifferente allo Stato, e non meriterebbe la sua tutela, ma ecciterebbe legittimamente la sua azione contraria. Siccome è possibile, che sotto le stesse formule dommatiche si nascondano differenze individuali, intellettuali e morali, rilevanti; e che sotto formule diverse stia nondimeno uno stesso principio di vero e di bene, che si può scoprire solo con attenta cura, come i fiori celati da una vegetazione lussureggiante; così la società civile non si può identificare con nessuna comunità religiosa. L'interesse della società civile è la cooperazione di tutti per i fini di bene individuale e collettivo. E poichè la cooperazione individuale è possibile al difuori delle varie credenze, così essa non può riconoscere nelle diversità di credenze un ostacolo alla cooperazione. E bisogna anche riconoscere, che, malgrado l'efficacia innegabile delle

Digitized by Google

religioni positive, non si potrebbe ricusare a chi non ne professasse alcuna di poter lavorare al progresso umano con non minore energia e con non minore efficacia individuale dei credenti. Non possiamo dire determinatamente quale sarebbe la vita umana, se ogni vita religiosa dovesse sparire, e perciò non possiamo desiderare che lo Stato si proponga come fine il dissolvimento della vita religiosa, se anche questo fosse in suo potere. La storia ci mostra l' azione reciproca della religione e della cultura, la filosofia della religione ci prova il posto che essa ha nella vita dello spirito. Ora, se anche il rapporto tra la religione e la cultura dovesse riuscire ad un' antitesi inconciliabile, per modo che questa dovesse finire per eliminar quella, il dovere dello Stato sarebbe di non troncare il nodo con la spada, ma di abbandonare la soluzione al progresso spontaneo dello spirito umano.

§ V. L' unione della Chiesa con lo Stato non fu accidentale. La Chiesa non credeva di poter formare tutto l' uomo secondo il suo tipo se non dominava nello Stato; e questo, al tempo del predominio assoluto delle idee religiose nella coscienza, non credeva di poter fare a meno di riconoscersi un còmpito religioso. Ma quando la Chiesa cessò di essere o l' unica forma, o la forma riassuntiva e superiore della cultura, e in uno Stato si ebbero più religioni, il regime della libertà si sostituì a poco a poco a quello del dominio. Ci fu anzi un periodo non breve, durante il quale Chiesa e Stato furono di fronte come due potestà eguali nell' ordine giuridico, che conchiudevano accomodamenti e trattati tra loro, (*Concordati*). Al sistema teocratico dello Stato, organo secolare dell' autorità religiosa, era succeduto il sistema *giurisdizionale*, secondo il quale lo Stato si attribuiva l' autorità di intervenire, se non nella dommatica e nel culto, nella costituzione della gerarchia religiosa, e nell' amministrazione della proprietà ecclesiastica. Il sistema dei concordati fu come un sistema di transazione, nel quale le due potestà regolavano di comune accordo le funzioni usurpate dallo Stato

Digitized by Google

col sistema giurisdizionale. Il sistema della libertà reciproca, o come oggi si dice della *separazione*, fu l'ultimo. Ma non sarebbe esatto dire, che siamo oggi in pieno regime di separazione. L'epoca nostra è di transazione, e presenta mescolate, coesistenti in diverso grado, tutte le forme di regime. Ma, se il regime teocratico è storicamente in piena decadenza, e il regime di separazione in via di incremento progressivo, come meta finale, si intrecciano più o meno con questo il regime giurisdizionale e quello dei concordati. Caduto nel 1870, con l'annessione dell'ultima provincia degli *Stati pontificii* all'Italia, l'ultimo Stato teocratico dell'occidente, la *legge delle guarentigie* inaugurò presso di noi quel sistema imperfettamente *giurisdizionale*, imperfettamente *concordatario*, e imperfettamente *separatista*, (con un vestigio di *teocrazia* nel privilegio di *personale sovranità* riconosciuta al Pontefice), che è la regola dei rapporti tra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica. Del resto tutti gli altri Stati si trovano più o meno in condizione analoga, come prova il fatto che molti tra essi, di ogni parte della terra, e dei più civili, mantengono la rappresentanza diplomatica presso la Santa Sede. Ma, poichè la politica è la *scienza delle cose possibili nel governo degli Stati*, questo non deve recare meraviglia. Nessuno dei quattro sistemi poggia su un sicuro fondamento razionale. Non la *teocrazia*, perchè il governo divino del mondo, se è una verità speculativa o una fede, non è una verità dimostrabile, ed è sempre meno diretto e manifesto a misura che progredisce l'umana civiltà. Ad ogni modo non si può identificare con una speciale religione positiva, nè imporre, in nome di questa, e con l'autorità sovrana dello Stato munito di sanzione coercitiva, ai non credenti. Al regime teocratico ripugna diametralmente il principio della libertà di coscienza, che è una delle più preziose conquiste della civiltà umana. Il sistema giurisdizionale, attribuendo allo Stato un potere costitutivo della gerarchia ecclesiastica, e regolativo della sua proprietà, è contrario al prin-

Digitized by Google

cipio della libertà della Chiesa, e sostituisce il potere che è rappresentante legittimo della *universitas civium* a quello che rappresenta l' *universitas fidelium.* Il regime dei *concordati* è contrario al principio della sovranità dello Stato, che non può riconoscere nell' ordine giuridico altra potestà che la propria. La sovranità o è una, o non è sovranità; nè lo stesso uomo nè lo stesso popolo possono sottostare giuridicamente a due sovranità. Il sistema più razionale, o meno irrazionale, è quello della separazione. Adottato la prima volta col terzo articolo addizionale della Costituzione degli Stati Uniti di America, esso è praticato davvero soltanto colá, cioè in un paese nuovo, senza storia precedente, e dove confluivano sin da principio quasi tutte le confessioni cristiane. Sull'esempio degli Stati Uniti si pose la Francia con la legge della separazione delle Chiese e dello Stato del 1905. Ma in maniera imperfetta, perchè lo Stato si attribuì il potere di legiferare esso circa l' amministrazione della proprietà ecclesiastica e la sua destinazione, togliendola a quelle potestà, che la formazione storica della Chiesa cattolica ha costituite. Più liberalmente l' esempio della Francia è stato seguito dal cantone di Ginevra con la legge Fazy, che vinse la prova del *referendum* il 30 giuguo 1907. Quella legge ha dato veramente la libertà alle Chiese, perchè non le ha sottoposte a quelle *associazioni cultuali,* che sono state la grande contraddizione della legge Briand in Francia. Ma nessun altro finora dei grandi Stati ha seguito questi esempii. Del resto, anche rispetto al regime della separazione non bisogna farsi illusioni nè dal punto di vista teorico, nè sopratutto dal punto di vista pratico.

§ VI. Dal punto di vista teorico, siccome la religione è una forma della cultura, e la più operosa nella pratica, non si vede come lo Stato, che deve accogliere nella sua coscienza direttiva tutte le suggestioni della civiltà, potrebbe ignorare quella della religione, cioè quella del potere morale più autorevole e più riverito dai

Digitized by Google

fedeli. Certo lo Stato deve regolare la società secondo i principii morali accolti da tutti, cioè secondo i principii morali generali, e non secondo i principii speciali proprii di ciascuna religione. Ma da questo, che la religione non deve avere predominio politico, non si ricava che lo Stato debba essere indifferente rispetto ad essa. Ispirandosi al principio morale universale, e dovendolo applicare nel campo del diritto, esso deve tanto più, quanto più è uno Stato civile, preoccuparsi di quelle forme più efficaci del principio morale, che sono le religioni positive, e avvalersi delle forze direttive che vengono da esse, se buone, e contrastarle, se avverse e dannose. Lo Stato è la sintesi etico-giuridica della civiltà del suo tempo, e potrebbe essere indifferente alle religioni, o ad esse ostile, come taluni vorrebbero, solo se fosse provato che la religione è una forma superata dalla vita spirituale, e sostituibile nella coscienza del popolo da una forma superiore. Ora non solo una tesi siffatta non è dimostrata, ma è contestabilissima. Le verità religiose stanno di là dai limiti delle verità scientifiche, perchè non affermano, (se non che nella forma, che è la sola transitoria e superabile, delle religioni positive), delle realtà oggettive particolari, ma il senso e il valore della realtà per lo spirito, e in tal senso la religione è l'alleata di ogni filosofia, meno il materialismo. Quindi, finchè la religione avrà radice nella coscienza dei popoli, sarà una forza della quale lo Stato dovrà tener conto, e con la quale s'incontrerà quasi in tutti gli atti più importanti della vita pubblica e privata, che è chiamata a regolare. E ciò oltre al còmpito, che gl'incombe, di tutelare la pace religiosa, e di proteggere i deboli contro le oppressioni temporali consumate in nome della religione.

Più importante è la quistione dal punto di vista pratico. La religione è in realtà una forza morale sociale di primaria importanza. Non è vero dire, che soltanto le moltitudini incolte non possono fare a meno della religione. Spesso si trovano anche tra queste degl'increduli, degli spiriti critici,

Digitized by Google

delle persone che si sono fatta una concezione generale della vita indipendentemente dalla religione. E ci sono invece persone colte, e coltissime, (non esclusi i genii artistici e scientifici), per le quali ogni intelligenza della vita universale è impossibile senza la forma religiosa. Di questa aura religiosa lo stesso Stato, pur proclamandosi indifferente in materia di religione, non riesce a liberarsi, come prova il fatto, che esso richiede nei momenti solenni della sua vita, (paci, guerre, grandi cerimonie pubbliche, assunzione di sovrani ecc.), la consacrazione religiosa, con le benedizioni, coi riti solenni, col giuramento. La storia del secolo XIX, con le sue alternative così tormentate in questa materia, mostra che la religione ha ancora radici profonde nello spirito dei popoli e che il regime della separazione e della libertà, dove è stato praticato, e nella misura nella quale è stato praticato, non è contrario al fiorire della vita religiosa, e valga per tutte l'esempio degli Stati Uniti. Nel secolo XVIII l'*odium theologicum* nacque dal bisogno di scuotere il giogo religioso, e per conseguenza si è creduto che la libertà dovesse avere un effetto sfavorevole alla religione; ma questa fiducia degli avversarii della religione è stata smentita dai fatti.

§ VII. Nei paesi europei, soggetti da tanti secoli a un regime contrario, e dovunque la Chiesa cattolica, con la sua potente organizzazione centralizzata, con la sua gerarchia, con la proprietà considerevole, (non ostante le ripetute falcidie), e così prontamente restaurata o sostituita dalla carità dei fedeli, lì dove essa dà al popolo gli elementi essenziali della sua vita spirituale, e abbraccia la quasi totalità dei cittadini, non si vede come la separazione potrebbe essere attuata in maniera completa. La storia ha le sue necessità; e rispetto ad un organismo così potente ancora per la sua efficacia morale, e per quella che le viene dalla tradizione, dalla storia, dai mezzi materiali posti a sua disposizione dalle passate generazioni, lo Stato ha il dovere di tutelare con essa, e, occorrendo, contro di

Digitized by Google

essa, gl'interessi materiali e morali della società civile e il progresso della cultura. Oggi la Chiesa vuole due cose; piena libertà di organizzarsi e di amministrarsi da sé, di scegliere i suoi dignitarii e i suoi capi, di istruirli e di educarli alla sua dottrina e alla sua disciplina; e piena libertà di insegnare al popolo, e di contraddire a quanto nell' indirizzo dello Stato crede contrario alla religione e alla morale di quella speciale confessione che essa è. E questa libertà vuole che coesista con un regime di privilegio, per cui nell'ordinamento dello Stato le sia fatta una posizione preeminente, e che nella famiglia e nella scuola sopratutto nulla si faccia che contraddica alla sua dottrina e alla sua morale. Nel sillabo emanato da Pio IX, è apertamente impugnata la sovranità dello Stato di fronte alla Chiesa, (art. 19, 20, 39, 42); e nell'art. 55 è apertamente condannato il principio della separazione. Anche Pio X, nell'Enciclica dell'11 febbraio 1906 diretta ai cardinali francesi, « Vehementer Nos esse sollicitos », combatte la separazione, come contraria alla subordinazione delle potestà stabilita da Dio. Contro tali pretese, lo Stato, che deve ispirarsi alla morale universale, e al grado raggiunto dalla cultura, e che non può accettare in queste cose nessuna limitazione derivante dai dogmi di una religione positiva, lo Stato, al quale soltanto compete l'esercizio della sovranità, e che ha il dovere politico di valutare tutte le condizioni, permanenti e transitorie, della vita civile, e di indirizzarle al meglio, contro tali pretese lo Stato ha il dovere di limitare l'azione della Chiesa, pur tutelandola come fa per tutte le forme della cultura e della vita morale. Non solo lo Stato non deve far nulla che sia contrario alla libertà di coscienza, conquista massima della civiltà; ma deve volere positivamente che i ministri del culto ricevano un'istruzione generale sufficiente, come quella di chiunque si addica alle professioni intellettuali. Certo gli ufficii religiosi debbono essere esercitati dai ministri autorizzati delle religioni, ma non si può ammettere

Digitized by Google

che questi sieno isolati nella loro educazione dalla società nella quale debbono esercitare il loro ministero.

La separazione è un ideale al quale conviene tener rivolto lo sguardo, e procedere come verso una meta. Ma essa è difficile a realizzare per le nostre vecchie civiltà, e per lungo tempo ancora, nè mai potrebbe essere assoluta. Perchè nella stessa sfera del diritto, cioè in quella nella quale impera sovrana l'autorità dello Stato, con la coscienza che gli deriva da tutti gli elementi, da tutti i fattori dello sviluppo intellettuale e morale, la religione esplica la sua attività, che è attività di cultura e di bene, di direzione delle coscienze e delle volontà. Il regime della libertà è il più propizio a quelle forme di vita religiosa, che sono animate da un principio, il quale trovi il suo fondamento nello stato delle coscienze. Ogni cultura artificiale di una forma di religiosità, e peggio ogni imposizione di essa con l'autorità dello Stato non può essere che esiziale ad ambedue, non può che ostacolare il progresso della coscienza umana in ambedue gli ordini, il religioso e il politico, e non può che essere, come già fu, un ostacolo immane contro il progresso morale dell'umanità.

Il Vinet, l'insigne decano della facoltà teologica di Ginevra, nel suo « Essai sur les manifestations des convictions religieuses, et sur la separation de l'Église et de l'État », così scrive contro coloro che invocano per la Chiesa il puntello dell'autorità e l'aiuto materiale dello Stato.

« Que voulez-vous que la religion devienne sans l'appui de l'État? nous répondrons simplement: qu'elle devienne ce qu'elle pourra, qu'elle devienne ce qu'elle doit devenir, qu'elle vive si elle a de quoi vivre, qu'elle meure si elle doit mourir. Elle est venue dans le monde pour prouver que l'esprit est plus fort que la matière, fort contre la matière; je ne dois pas l'empêcher de prouver cela. Si elle ne peut pas subsister par elle même, elle n'est pas la vérité; si elle ne peut vivre que d'artifice, elle n'est elle-même qu'un artifice; si elle est de Dieu, il lui a été donné,

Digitized by Google

comme a Jésus Christ, d'avoir la vie en elle-même ; il faut qu'elle le montre, c'est son premier mandat; c'est le sceau indispensable de sa divinité.... Nous declarons hautement que, pour ce qui nous concerne, nous cesserions de croire au Christianisme, du moment que nous le croirions pas fort au-dessus de cette épreuve ».

Digitized by Google

Digitized by Google

RIASSUNTO E CONCLUSIONE.

Il concetto fondamentale di questo libro può riassumersi brevemente così.

L' essere morale è l' essere sociale, e l' essere sociale, cioè il *socio*, non è il *gregario*, ma la libera personalità. L'ordine giuridico è l'educazione dell'essere morale superiore. Questo essere si rivela nella coscienza morale, nelle forme sempre più razionali ed obbiettive dei giudizii valutativi morali, nel progresso della coscienza morale verso l'universalità e verso l' autonomia, nel sentimento e nell' idea del dovere, nella formazione della volontà morale, del carattere morale, della virtù, che è la forma finale della coscienza morale nell' individuo.

L' ordine morale poggia sopra tre idee fra loro strettamente connesse; la libertà, la solidarietà, la giustizia. Esso è formato di esseri liberi, solidali, giusti. Non ci è libertà morale senza solidarietà; non sono possibili la libertà e la solidarietà morale senza la giustizia. La legge morale, nelle sue tre formule, è legge della libertà (formula dell' autonomia); legge della solidarietà (formula della finalità); legge della giustizia (formula dell' universalità).

La comunità morale è la realizzazione dell'ordine morale. Nelle sue diverse forme, imperano le tre formule della legge morale, ma con prevalenza varia. Nella famiglia prevale la solidarietà, nella forma suggerita dalla natura, ma elevata alla forma morale.

La famiglia non nega nè la libertà nè la giustizia; ma tien conto principalmente di questo, che la libertà è una conquista e un' educazione, e non è raggiungibile se non che col pieno sviluppo della personalità; e che la giustizia, in essa, esige che alla persona morale in forma-

Digitized by Google

zione sia dato ciò che le è dovuto non secondo il merito ma secondo il bisogno e secondo il fine.

La società civile è sopratutto l'affermazione della libera personalità; ma la solidarietà e la giustizia ne sono anche condizioni d' esistenza.

Lo Stato è, nel suo concetto, l' organo della giustizia; in ciò sta il suo valore morale. Esso ricomprende, in questa idea superiore, che è la più propria di esso, la libertà e la solidarietà.

Ma la moralità trascende le forme etico-giuridiche, e si esplica in forme superiori: nell'idea morale della patria e in quella dell' umanità; nella società religiosa, che riadduce l' unità morale umana all' unità del principio morale del mondo.

Il mondo morale presenta la maggiore sistematicità e la maggiore armonia. *Il soggetto morale individuale* è volontà autonoma (libertà), è subordinazione dell'io alla comunità, cioè dovere e virtù (solidarietà), è la legge morale fatta persona, cioè carattere morale (giustizia).

L'ordine morale è la coscienza morale in atto, la coscienza morale che si oggettiva e si realizza nella vita e nella storia umana, poggiando sulle medesime basi del soggetto morale. In esso le idee morali appariscono nella loro forma oggettiva, e per se stesse; e sono riprodotte nelle tre formule, cioè nei tre aspetti della legge morale.

La comunità morale, essendo la realizzazione concreta dell' ordine morale, ne riproduce, nelle sue tre forme etico-giuridiche, la triplicità ideale; e di là da queste l'attua nelle forme superiori ideali della vita comune.

Così si vede chiaramente il senso recondito dell' affermazione, in parte inconsapevole, di Kant: « che non metterebbe conto che l' umanità esistesse, se essa non dovesse realizzare nel mondo la giustizia ».

Digitized by Google

INDICE

Prefazione . . . . . *pag.* v

PARTE PRIMA

I Principii

PRELIMINARI

La Società, il Diritto, la Moralità

CAPO I.

L'aspetto sociale della coscienza di sè.

§ I. L'io sociale, sua formazione, sue fasi di sviluppo, p. 1 — § II. Identificazione dell'io sociale con l'io formale, l'io come principio sociale, p. 5.

CAPO II.

La Società'.

§ I. Condizioni comuni della vita sociale animale ed umana, e condizioni proprie di questa. Le società animali, p. 7 — § II. Differenza tra la società umana e l'animale. La teoria biologica, e l'atomistico-contrattualista. Se la società sia una realtà indipendente dalle coscienze individuali, p. 10 — § III. Definizione della Società, p. 15.

CAPO III.

Le forme sociali primitive e il loro sviluppo.

§ I. Il gruppo sociale primitivo, il costume, la sanzione religiosa, organizzazione primitiva dell'assicurazione sociale, p. 17 — § II. Origine dello Stato, il diritto e lo Stato, p. 19.

Digitized by Google

CAPO IV.

Diritto e Moralita'.

§ I. Unità primitiva delle regole della condotta, separazione progressiva della religione, della morale e del diritto, p. 22 — § II. Differenze tra la morale e il diritto, p. 25 — § III. Caratteri differenziali derivati, p. 31 — § IV. Rapporto fra il diritto e la moralità; concetto dell'Etica come scienza, p. 34.

SEZIONE I.

La Coscienza morale.

CAPO V.

I giudizii valutativi morali.

§ I. Giudizii di cognizione e giudizii di valutazione, i giudizii valutativi morali, p. 37. — § II. La teoria dei valori in Economia, p. 40 — § III. La teoria che pone il principio della valutazione morale nel sentimento, p. 44 — § IV. Una forma speciale di questa, la teoria dei *valori normali*, p. 48 — § V. Esame della teoria sentimentalistica, p. 49 — § VI. Il senso morale, la simpatia, la pietà, p. 53.

CAPO VI.

I giudizii valutativi morali.

(*continuazione*)

§ I. Il sentimento non può essere principio di valutazione morale, perchè è mezzo non fine, e perchè è correlativo delle idee, e prende nome da esse. Il sentimento del rispetto morale (Achtung) secondo Kant. Si mostra che la ragione può operare sul sentimento, e che è il giudizio di valore quello che lo determina, p. 55 — § II. Esame della teoria appetitiva e della volontaristica dei valori morali, p. 62 — § III. La teoria biologica dei valori, p. 65 — § IV. Il carattere razionale della valutazione morale provato, *a)* dalla necessità del *criterio* morale, e dalla dipendenza del sentimento da esso; *b)* dalla sistemazione finalistica dei valori morali; *c)* dal carattere scientifico dell'Etica; *d)* dalla idealizzazione progressiva del sentimento morale, p. 66.

Digitized by Google

CAPO VII.

Analisi della coscienza morale.

§ I. Coscienza morale e coscienza psicologica, genesi della coscienza morale nell' individuo, l' *equazione personale* della moralità, p. 71 — § II. Genesi della coscienza morale sociale, suo procedimento dal particolare all'universale, p. 77 — § III. Contenuto ed unità della coscienza morale, p. 81 — § IV. Autorità della coscienza morale, sanzione, p. 84 — § V. Sentimento morale, affinità del sentimento morale col sentimento religioso, p. 85 — § VI. L'idea del dovere come categoria morale ultima; essa suppone il dualismo morale, ed è la condizione del progresso morale. Critica della teoria psicologica. Dovere e diritto. La subordinazione dei doveri dipende dal grado della loro universalità. Coincidenza del dovere e del bene, p. 88.

CAPO VIII.

Analisi della coscienza morale.

(*continuazione*)

§ I. La volontà morale, esame della teoria che il fine giustifica i mezzi, p. 96 — § II. Il carattere psicologico e il carattere morale, p. 98 — § III. Teoria aristotelica della virtù, che è un *abito*, che è una *medietà*; critica di questo secondo carattere. Classificazione aristotelica delle virtù. La teoria kantiana, e sua opposizione con la precedente. La loro conciliazione si può avere se si concepisce la virtù come la sintesi superiore della coscienza morale, p. 100 — § IV. Se possa concepirsi l'estinzione della coscienza morale, p, 109.

SEZIONE II.

Le basi della moralità.

CAPO IX.

La libertà morale.

§ I. Rapporto teorico tra la libertà e la moralità, antinomia tra la libertà e la causalità, vicende storiche del problema, i tre punti di vista dai quali deve essere considerato, p. 112 — § II. La libertà d'indifferenza, argomenti indeterministici, il *numero infinito*, il nuovo, i casi d'indeterminazione nella natura, il caso, la statistica. La libertà intelligibile di Kant; teoria del Bergson, la causalità ridotta all'identità, e la libertà creatrice, p. 114 — § III. La libertà e la te-

Digitized by Google

stimonianza della coscienza; argomenti opposti dei deterministi e degl' indeterministi; il risultato della disputa non è favorevole alla libertà d'indifferenza, p. 122.

CAPO X.

La libertà morale.

(*continuazione*)

§ I. La libertà e l' ordine morale, libertà e responsabilità, loro nesso necessario. Contro di questo non valgono nè la critica dell'idea di sanzione, che lo nega, nè l'idea dell'autonomia che non lo spiega, p. 126 — § II. La libertà d'indifferenza in contrasto con la responsabilità, questa ammette la causalità del motivo; il *rimorso* e lo *sforzo morale* ne sono prova, p. 129 — § III. Esame del criterio della prevedibilità degli effetti dell'azione, p. 132 — § IV. La libertà morale s'identifica con la causalità dell'io; la teoria psicologica dell' autocoscienza e quella della volontà, come potere d'inibizione e d' impulso proprio dell'io, sono la dimostrazione di questa causalità. Instabilità delle condizioni psicologiche della causalità dell' io, consolidamento di esse nel carattere morale, p. 135 — § V. La responsabilità morale richiede come suo fondamento una formazione psicologica identica per tutti, quindi non potrebbe riconoscerlo nel temperamento o nel carattere psicologico. Differenza del consenso teoretico e dell'adesione pratica in cui consiste la libertà. Rapporto della responsabilità con lo stato d'integrità della causalità dell'io, e loro variazioni correlative. Suo rapporto con l'educazione della volontà. La libertà e la vita sociale, intimo rapporto della libertà con la solidarietà, p. 139.

CAPO XI.

La solidarietà morale.

§ I. Libertà e solidarietà; suggestione individuale e suggestione collettiva della solidarietà; la solidarietà nel dolore è la solidarietà nel progresso; la solidarietà e l'eguaglianza, p. 144 — § II. La solidarietà economica, sua causa la divisione del lavoro; influenza di questa causa sulle forme superiori della vita sociale; anomalie. Libertà, solidarietà, giustizia; loro nesso necessario, giustizia ed eguaglianza, p. 146 — § III. Se la divisione del lavoro possa essere considerata come il principio morale della solidarietà nelle società superiori; solidarietà nel diritto, nella storia, nell'arte, nella scienza, nella religione. L' unità morale della natura umana, e la giustizia come condizione della solidarietà, p. 151.

Digitized by Google

CAPO XII.

La Giustizia.

§ I. La giustizia come idea morale fondamentale; la giustizia come virtù, cenni storici, p. 156 — § II. La giustizia come norma; teoria aristotelica, p. 158 — § III. Teoria dello Stuart Mill, p. 162 — § IV. La giustizia come unità della libertà e della solidarietà; la giustizia nell'ordine economico, p. 166 — § V. Giustizia e carità; il progresso morale, p. 170.

SEZIONE III.

La legge morale.

CAPO XIII.

I sistemi morali.

§ I. Classificazione dei sistemi morali, p. 174 — § II. La morale eteronoma, p. 175 — § III. La morale autonoma; i sistemi sentimentalistici e gl'intellettualistici, p. 176 — § IV. I sistemi aprioristici e gli empirici, p. 177 — § V. I sistemi universalistici e gl'individualistici, p. 181.

CAPO XIV.

I sistemi morali.

(continuazione)

§ I. I sistemi soggettivi, l'edonismo e l'eudemonismo, p. 186 — § II. I sistemi oggettivi, l'utilitarismo; utilitarismo individuale e utilitarismo sociale, l'utilitarismo nella filosofia dell'evoluzione (Spencer), p. 190 — § III. Altre forme della morale oggettiva, la morale della perfezione, la morale del progresso, la morale del vivere secondo natura, p. 196 — § IV. La morale biologica, socialismo e individualismo biologico, p. 198 — § V. Critica della morale biologica. Necessità di una morale razionalistica, p. 200.

CAPO XV.

La legge morale.

§ 1. Differenza tra la legge naturale e la legge morale, carattere di obbligazione, altri caratteri della legge morale, p. 206 — § II. Concetto del Bene; la prima formula della legga morale, l'univer-

Digitized by Google

salità. La seconda formula della legge, la finalità. La terza formula della legge, l'autonomia. Unità delle tre formule. Il sentimento morale, p. 205 — § III. Il carattere formale della legge morale kantiana; vecchie e nuove critiche contro di esso; parte innegabile di verità che è in esse. Risoluzione del formalismo kantiano dal punto di vista gnoseologico, p. 210 — § IV. Risoluzione del formalismo kantiano dal punto di vista oggettivo, p. 218 — § V. L'accentuazione formalistica della dottrina kantiana come conseguenza dell'opposizione contro l'empirismo morale; necessità della negazione del formalismo morale, e del dissidio tra la ragione morale e il sentimento morale. Valore storico e teorico dell'etica kantiana, p. 221.

PARTE SECONDA

Le forme della comunità morale.

INTRODUZIONE

§ I. L'Etica come scienza sociale; suoi aspetti ideale e storico. Le diverse forme della vita sociale: la famiglia, la società civile, lo Stato, la società religiosa, p. 227.

CAPO I.

La famiglia.

§ I. Cenni sulla storia della famiglia, la famiglia paterna, p. 230 — § II. L'idealità morale nella famiglia, p. 233 — § III. La famiglia dal punto di vista giuridico e dal morale; monogamia, fedeltà, indissolubilità, divorzio. Critica della teoria che considera la famiglia come una forma transitoria della comunità morale, p. 234 — § IV. Il matrimonio civile e il religioso; i rapporti tra i coniugi, e tra i genitori e i figliuoli; la patria potestà, p. 243.

CAPO II.

La Società civile.

§ I. Concetto della società civile; in qual senso e in quali limiti si può dire che la società civile derivi dalla famiglia, la società civile e lo Stato, p. 245 — § II. Le classi sociali, gli antagonismi sociali e lo Stato, p. 248.

CAPO III.

La Società civile come sistema dei diritti privati.

§ I. Diritti *personali* e diritti *reali*, loro comune fondamento. Diritto di libertà e sue specificazioni, la personalità morale e giuridica

Digitized by Google

della donna, limitazione della seconda nella sfera del diritto pubblico; carattere sociale dei diritti personali, p. 251 — § II. Dei diritti reali, la proprietà, suo fondamento psicologico e suo sviluppo storico; impossibilità di dare un fondamento esclusivo all'una o all'altra delle sue forme, la proprietà delle opere dell'ingegno, p. 253 — § III. Le obbligazioni, loro specie; il diritto contrattuale, sua natura, suoi limiti, p. 255 — § IV. Il diritto di associazione, sua natura, suoi fini, sua storia; le corporazioni medievali e le libere associazioni moderne. Varie specie di associazioni; le associazioni e lo Stato, p. 256.

CAPO IV.

Del concetto e dei fini dello Stato.

§ I. Necessità dello Stato, elementi ideali del concetto dello Stato, p. 259 — § II. Elementi materiali, il popolo e il territorio; fattori naturali e fattori spirituali della nazionalità, p. 260 — § III. La sovranità, suo fondamente razionale; lo *Stato di diritto*, la costituzione, la personalità dello Stato, p. 264 — § IV. Definizione dello Stato, p. 268 — § V. I fini dello Stato, loro distinzione in *proprii* e *d'integrazione*, p. 270 — § VI. Limiti dell'azione dello Stato, p. 272.

CAPO V.

I poteri dello Stato.

§ I. Modi varii di distinguere i poteri dello Stato, p. 273 — § II. Della divisione dei poteri, suo carattere relativo, p. 274 — § III. Il diritto punitivo, suo sviluppo storico, p. 276 — § IV. Esame delle varie teorie sul fondamento del diritto di punire, p. 279 — § V. Giustizia civile e penale, delitto e pena, la pena come limitazione della libertà; la pena di morte, l'infamia, la gogna. Valore relativo degli altri fondamenti del diritto di punire, p. 282.

CAPO VI.

La costituzione e le forme dello Stato.

§ 1. Le costituzioni degli Stati, definizione, loro carattere storico, moltiplicità dei loro fattori, p. 287 — § II. Le forme dello Stato, divisione aristotelica, quali siano ancora vitali; necessità del governo rappresentativo, sue forme repubblicana e monarchica, e caratteri differenziali di queste, p. 289.

Digitized by Google

CAPO VII.

Le relazioni fra gli Stati e la Patria.

§ I. Del diritto internazionale, se sia un vero diritto, sua distinzione in diritto pubblico e privato, p. 296 — § II. Cenni storici, p. 297 — § III. Diritto internazionale pubblico; la sovranità e le sue limitazioni; la sovranità territoriale e la libertà dei mari. Diritto di guerra e sue limitazioni. L'ideale della pace universale, p. 299 — § IV. Diritto internazionale privato, statuti personali e reali, disposizioni speciali, p. 304 — § V. Se l'idea di patria sia un'idea transitoria, sua necessità storica e psicologica e doveri che ne derivano. Elementi più generali di questa idea, e formazione storica diversa pei diversi popoli. Patriottismo e imperialismo, p. 307.

CAPO VIII.

La Comunità' religiosa. Chiesa e Stato.

§ I. Concetto della Religione, Religione e Religioni, p. 313 — § II. Le religioni positive e la cultura; perennità della vita religiosa; suo adattamento ad ogni grado di coscienza, p. 315 — § III. Importanza sociale delle religioni positive, e unità primitiva della società religiosa e della civile, p. 318 — § IV. Ragioni della loro separazione, l'universalità della religione, e il principio della libertà di coscienza; impossibilità per lo Stato di subordinare la cooperazione sociale alla fede religiosa, p. 320 — § V. I quattro sistemi di regolamento dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato; loro irrazionalità relativa, e confusione dei medesimi nella politica pratica, p. 322 — § VI. Difficoltà teoriche e pratiche del regime della separazione, p. 324 — § VII. Difficoltà speciali del regime della separazione nei paesi cattolici; la separazione come meta ideale nei rapporti tra la Chiesa e lo Stato, p. 326.

Riassunto e Conclusione. . . . . *pag.* 331

Digitized by Google